

# La libertad antes del liberalismo



Quentin Skinner

---

QUENTIN SKINNER

# LA LIBERTAD ANTES DEL LIBERALISMO

Traducción de  
Fernando Escalante



Hasta que cumplí treinta años, y algunos más, rara vez me ocupé de la historia —salvo la de la filosofía, que no cuenta.

(De F.W. Maitland a Lord Acton, 20 de noviembre de 1886, Biblioteca de la Universidad de Cambridge, MS 6443/1976, fo. 1v).

El siguiente ensayo es una versión ampliada de la conferencia inaugural que dicté el 12 de noviembre de 1997 en la Universidad de Cambridge, como titular de la Real Cátedra de Historia Moderna. Traté de esbozar el surgimiento y la decadencia, dentro de la teoría política anglófona, de lo que he denominado la idea neorromana de la libertad civil. La teoría neorromana tuvo su mayor auge durante la Revolución Inglesa de mediados del siglo xvii. Posteriormente se utilizó para atacar a la oligarquía gobernante de la Inglaterra del siglo xviii, y un poco más tarde para defender la revolución de los colonos americanos en contra de la Corona británica. Sin embargo, durante el siglo xix la teoría neorromana fue desapareciendo gradualmente del panorama. Algunos elementos sobrevivieron en los Seis Puntos de los Cartistas,<sup>1</sup> en la explicación de John Stuart Mill sobre la sujeción de las mujeres,<sup>2</sup> y en otros alegatos en favor de los dependientes y oprimidos.<sup>3</sup> Pero el triunfo ideológico del liberalismo desacreditó en gran medida la teoría neorromana.<sup>4</sup> Mientras tanto, la concepción alternativa de la libertad, propia del liberalismo clásico, alcanzó un predominio en la filosofía política anglófona, que nunca ha cedido. El propósito de este ensayo es examinar esta hegemonía liberal a través de la recuperación de un mundo intelectual que hemos perdido. Trato de situar la teoría neorromana en el contexto intelectual y político en que se

formuló originalmente, examinar la estructura y los supuestos de la teoría en sí misma y, de esa manera, proporcionar los recursos para pensar de nuevo su posible contribución a nuestra herencia intelectual.

Por breve que sea este ensayo, contraje muchos compromisos al escribirlo. Aproveché la polémica con un grupo de eruditos en temas afines. Mi más cumplido agradecimiento a David Armitage, Geoffrey Baldwin, Annabel Brett, Alan Cromartie, Martin Dzelzainis, Markku Peltonen, David Runciman, Jonathan Scott, Jean-Fabien Spitz y Blair Worden. Agradezco también a David Johnston las numerosas charlas sobre derecho romano, y a John Pocock y James Tully por la correspondencia excepcionalmente útil que intercambiamos. Mi especial agradecimiento a Philip Pettit y sus escritos sobre la libertad, que me han influido de una manera importante.<sup>5</sup> Volví a ocuparme de estos temas en gran medida a raíz del seminario sobre la libertad y su historia, que ambos impartimos conjuntamente en la Escuela de Investigaciones de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Australia en 1994. Como siempre, mi mayor agradecimiento es para Susan James, quien no sólo ha leído los borradores consecutivos de este ensayo, sino que los ha analizado conmigo en más ocasiones de las que puedo recordar.

En los últimos dos años he fungido como presidente de la red de la Fundación Europea de Ciencias denominada Republicanismo: un legado europeo compartido. He aprendido mucho de los trabajos discutidos en nuestras reuniones; y sin duda los debates que sostuvimos han dejado huella en mi exposición. Un especial agradecimiento para Martin van Gelderen por hacer las veces de secretario del grupo, así como por las numerosas conversaciones que sostuvimos sobre temas de interés mutuo.

He tenido el privilegio de expresar algunos de los aspectos de mis razonamientos ante dos audiencias sumamente distinguidas. Se me confirió el alto honor de dar las Conferencias en Memoria de T. S. Eliot en la Universidad de Kent, en diciembre

de 1995, y disfruté mucho los seminarios que siguieron a mis charlas. Asimismo, fui honrado con la invitación para dictar una conferencia en el Colegio de Francia en la primavera de 1997, donde presenté la versión revisada de las conferencias de Eliot con el título *Quatre traditions de la liberté*. Es para mí un placer especial agradecer a Pierre Bourdieu por ser un anfitrión tan considerado y dispuesto a escuchar.

La sugerencia de publicar la versión ampliada de mi conferencia provino de la Cambridge University Press. Gracias, como siempre, a Jeremy Mynott por sus generosos consejos y estímulo. Richard Fisher, mi editor, envió el manuscrito a la imprenta en forma expedita y eficiente; Frances Nugent supervisó muy de cerca el cuidado de la edición del material. No es la primera vez que reconozco lo mucho que les debo a todos los que trabajan en la Cambridge University Press por un trabajo ejemplar. Philip Riley aceptó corregir las galeras sin previo aviso, tarea que realizó con la extraordinaria dedicación que lo caracteriza.

Se adoptaron las siguientes convenciones. La bibliografía de las fuentes primarias se refiere a obras anónimas por título. Cuando un trabajo fue publicado en forma anónima, pero se conoce al autor, se agrega su nombre entre corchetes. Todos los autores antiguos se citan por el nombre más conocido. En la cita de textos de la época, por regla general he preservado el vocabulario y la puntuación originales. Sin embargo, al incluir algunas citas en mi propio texto, a veces cambié minúsculas iniciales por mayúsculas, y viceversa, según lo requiriera el contexto. En todos los casos preferí hacer mis propias traducciones, incluso al usar ediciones que incluían traducción.

He tratado de preservar algo del tono informal de las conferencias, eliminando las alusiones y referencias puramente locales. Entre estos cambios, el único que lamento es la pérdida del homenaje que hago al principio de mi conferencia a mis dos predecesores inmediatos en la Real Cátedra, Geoffrey Elton y Patrick Collinson, por lo que me gustaría terminar

con unas palabras acerca de estas dos importantes figuras de Cambridge.

Lord Acton se refirió al principio de su conferencia inaugural a lo que describió como el movimiento general de las ideas.<sup>6</sup> Para cualquiera que centre su interés histórico en tales movimientos, sería difícil no tener la impresión de que el momento crítico de la historia británica llegó con los levantamientos constitucionales de mediados del siglo xvii. Pero este juicio de ninguna manera puede darse por sentado. Geoffrey Elton transformó la historiografía británica al proponerse demostrar que el siglo xvi fue un periodo de importancia incluso mayor. No menos informativa e innovadora ha sido la contribución de Patrick Collinson. Con su envidiable combinación de erudición y estilo literario, Patrick sigue demostrándonos que en el mundo de las ideas, no menos que en el de la política, la era que abarca el surgimiento de la Inglaterra protestante y del movimiento puritano isabelino debe ser reconocida como un momento decisivo.<sup>7</sup> Estoy consciente de que al regresar al siglo xvii vuelvo a un escenario que ya es irreconocible, como consecuencia del trabajo de Elton y Collinson sobre el periodo precedente.

## 1. LA TEORÍA NEORROMANA DE LOS ESTADOS LIBRES

### I

Al estallar la Guerra Civil en Inglaterra, en 1642, los opositores al régimen de Carlos I tomaron la iniciativa ideológica. Entre los partidarios del Parlamento en contra de la Corona, Henry Parker fue quizás el personaje que mayor influencia ejerció entre quienes sostenían que, al menos en momentos de crisis, "la suprema judicatura, tanto en asuntos de Estado como de derecho", debe residir en las dos cámaras del Parlamento en cuanto representantes del pueblo como último soberano.<sup>1</sup> "Toda la ciencia de la soberanía", declara Parker en sus *Observations* de 1642, depende de reconocer "que el poder de los Príncipes es secundario y derivado".<sup>2</sup> "La fuente y la causa eficiente es el pueblo", así que los representantes elegidos por éste tienen derecho a "decidir sobre las necesidades públicas sin la intervención del rey, y hacer lo que sea necesario" cuando la libertad y la seguridad del pueblo están en juego.<sup>3</sup>

La defensa de Parker de la soberanía parlamentaria fue rebatida de inmediato con argumentos de afirmación monárquica, en el sentido de que la persona del rey debía ser considerada como el "sujeto" único o portador de la soberanía.<sup>4</sup> Al denunciar la supuesta "diferencia de reciente acuñación" entre "el rey y su autoridad", los apologistas de Carlos I insistían en que Dios "había expresado en las *Escrituras* que



tanto la soberanía como la persona investida con soberanía derivan de Él son obra suya y proceden de Él de manera inmediata”.<sup>5</sup> Mientras tanto, un grupo de parlamentarios más cautelosos dirigió su atención al funcionamiento real de la Constitución británica y llegaron a la conclusión de que la autoridad absoluta o soberana debía residir en la figura del rey-en-el-Parlamento. El autor anónimo de *Englands Absolute Monarchy* manifestó en 1642 que “el rey y el Parlamento” están “unidos firmemente y constituyen un solo poder absoluto”,<sup>6</sup> mientras que Philip Hunton sostenía en su *Treatise of Monarchy*, escrito al año siguiente, que “la soberanía de los reyes” estaba limitada por “la autoridad concurrente de los otros dos estados del Parlamento”.<sup>7</sup>

A medida que la crisis constitucional se hacía más profunda,<sup>8</sup> surgió una nueva opinión en medio de estos viejos y conocidos argumentos. El verdadero sujeto o portador de la soberanía —se alegaba— no es la persona natural del monarca ni ningún cuerpo colegiado de personas naturales, sino la persona artificial del Estado. Había antecedentes de esta opinión entre los juristas romanos;<sup>9</sup> y en Europa continental un grupo de filósofos sobre la ley natural pronto desarrolló esta idea y le dio un nuevo empuje, en especial Samuel Pufendorf, cuando describió al Estado como una persona moral compuesta,<sup>10</sup> en su obra *De Iure Naturae et Gentium* de 1672,<sup>11</sup> pero resulta muy difícil no asociar este movimiento, dentro de la teoría política anglófona, con el nombre de Thomas Hobbes.<sup>12</sup> Hobbes comenzó a desarrollar su noción de la soberanía del Estado en su obra *De Cive*, publicada en 1642,<sup>13</sup> pero fue en el *Leviathan*, de 1651, donde expuso su argumento de manera determinante. Ahí manifiesta que el Estado o la *Commonwealth* “es una persona de cuyos actos una gran multitud [...] se ha instituido como responsable”, y que “el titular de esta persona se denomina soberano”.<sup>14</sup> En suma, aquí es donde aparece, por primera vez, la idea inequívoca de que el Estado es el nombre de una persona artificial “encarnada”

en quienes ejercen el poder soberano o representada por ellos, y que sus actos de representación son legítimos al estar autorizados por sus súbditos.

Al mismo tiempo, adquirió importancia una interpretación, asociada a la anterior, sobre la relación entre el poder del Estado y la libertad de sus súbditos. Ser libre en cuanto miembro de una asociación civil, se decía, significa, sencillamente, no estar impedido para ejercer las capacidades personales en la búsqueda de los fines deseados. Una de las obligaciones principales del Estado es evitar que los individuos atropellen los derechos de acción de sus conciudadanos, cuya obligación cumple al imponer a todos por igual la fuerza coactiva de la ley. Pero ahí donde termina la ley comienza la libertad. Si no existe impedimento físico ni coacción legal para que el individuo actúe o deje de actuar, sigue siendo capaz de ejercer sus facultades según su voluntad y, en esa medida, sigue en posesión de su libertad civil.

Esta doctrina también puede hallarse en el derecho de Roma,<sup>15</sup> y fue adoptada por una serie de partidarios de la monarquía interesados en el derecho, inmediatamente después del estallido de la guerra civil inglesa, como Griffith Williams, Dudley Digges, John Bramhall, entre otros y, posteriormente, por Robert Filmer.<sup>16</sup> Sin embargo, como ya se dijo, la formulación más clara de esta idea a mediados del siglo xvii en Inglaterra puede encontrarse en el *Leviathan* de Hobbes. La exposición que hace este autor del tema es particularmente clara por su sencillez, porque argumenta que incluso la fuerza coercitiva de la ley no vulnera la libertad natural. "En general, todas las acciones que los hombres realizan en los estados por 'temor' a la ley son acciones que quienes las hacen tenían la 'libertad' de omitir".<sup>17</sup> Esta paradójica doctrina tiene su raíz en que, en cuanto materialista y determinista, Hobbes cree que la materia en movimiento constituye la única realidad.<sup>18</sup> La libertad de un hombre, en consecuencia, sólo significa que su cuerpo no está impedido para actuar de acuerdo con sus

facultades. "Un hombre libre es aquél que, en aquello que es capaz de hacer, dada su fuerza e ingenio, no se ve obstaculizado para actuar según su voluntad".<sup>19</sup> Cuando se dice que alguien ha actuado con libertad, se está afirmando que ha realizado la acción que deseaba, y que la ha llevado a cabo sin autorización ni obstáculos externos. En cambio, cuando se dice que alguien carece de libertad para actuar de alguna manera en particular, ello equivale a decir que le fue imposible hacerlo debido a la intervención de alguna fuerza externa.<sup>20</sup>

Como se demuestra en esta explicación, Hobbes no tiene objeción alguna para hablar en términos tradicionales sobre el poder de la voluntad en relación con las acciones humanas. Sin embargo, cuando invoca esta terminología siempre insiste en que la voluntad no es más que el "último apetito en la deliberación" y, por ende, que las operaciones de la voluntad siempre son producto de factores que afectan la deliberación y la causa definitiva de la acción de quien discurre.<sup>21</sup> A su vez, esto significa que no tiene sentido hablar de que un individuo sea forzado a actuar en contra de su voluntad, ya que la voluntad que está detrás de las acciones siempre se pone de manifiesto en la propia acción.

Queda claro ahora el sentido en que, de acuerdo con Hobbes, el individuo permanece libre cuando actúa con apego a la ley. Cuando la ley obliga al individuo a obedecer por miedo a las consecuencias de la desobediencia, no lo hace contra su voluntad, puesto que si lo hiciera lo llevaría a conducirse sin libertad. Siempre lo obliga induciéndolo a decidir de tal manera que el individuo renuncia a su libertad de desobedecer, adquiere la voluntad de obedecer y, de ahí en adelante, actúa libremente a la luz de la voluntad adquirida.<sup>22</sup>

Sin embargo, Hobbes no es menos enfático cuando afirma que la amenaza del castigo presente en la ley sí sirve, según su propia expresión, para "conformar" la voluntad, y que la razón habitual para conformarla será el terror que se experimenta cuando se vislumbran las consecuencias de la desobe-

diencia.<sup>23</sup> Así que las “cadenas artificiales” de las leyes civiles se asemejan a auténticas cadenas y pueden limitar a los individuos; sólo difieren de las cadenas materiales en que han sido hechas para “sujetar, por el riesgo que implica romperlas y no por la dificultad de hacerlo”.<sup>24</sup>

Hobbes llega así a dos conclusiones distintas acerca de la libertad de los súbditos, que hacen su doctrina plenamente compatible con la de otros defensores de la monarquía como Digges, Bramhall y Filmer. Primero insiste en que la extensión de libertad civil depende básicamente del “silencio de la ley”.<sup>25</sup> Si la ley desea que los individuos actúen o dejen de actuar en una forma en particular, se encargará de atemorizarlos hasta lograr la obediencia. Pero la otra conclusión de Hobbes es que mientras no haya ninguna ley a la que deba someterse la voluntad del individuo, éste retiene su libertad como súbdito.<sup>26</sup> “En aquellos casos en los que el soberano no haya prescrito ninguna regla, el súbdito tendrá la libertad de hacer o de omitir, según su propia discreción”.<sup>27</sup> Se es libre como súbdito mientras no exista coacción física ni legal.

El mismo Hobbes subrayó siempre que uno de los propósitos que tenía para exponer su análisis era desacreditar y desplazar a otra tradición intelectual enteramente distinta, en la que el concepto de libertad civil aparecía asociado al ideal clásico de la *civitas libera* o del Estado libre.<sup>28</sup> Esta otra visión había tenido un lugar prominente en el discurso legal y moral romano, y había sido posteriormente revivida y adaptada por los defensores de la *libertà* republicana en el Renacimiento italiano,<sup>29</sup> sobre todo por Maquiavelo en sus *Discorsi* sobre la historia de Roma de Tito Livio.<sup>30</sup> Tan pronto como la teoría que he estado describiendo fue expuesta por Digges, Hobbes, Filmer y otros partidarios de la monarquía en el curso de la Revolución Inglesa, numerosos defensores de la causa parlamentaria respondieron reafirmando la definición clásica de la libertad; de ese modo adquirió nuevamente importancia lo que acaso habría que llamar la di-

mención neorromana del pensamiento político de la primera modernidad.<sup>31</sup>

Con la recepción de los valores humanistas en la Inglaterra del Renacimiento, la teoría neorromana había echado ya profundas y extensas raíces. Patrick Collinson ha mostrado que “los modos cuasirrepublicanos de la reflexión y la acción políticas” ya estaban presentes en la sociedad isabelina.<sup>32</sup> Pronto, humanistas “políticos” como Richard Beacon y Francis Bacon comenzaron a aprovechar las ideas maquiavélicas sobre el *vivere libero*,<sup>33</sup> mientras empezaban a aparecer ideas similares en el teatro y la poesía de la época, donde sobre todo destacan la *Arcadia*, de sir Philip Sidney, y las obras romanas de Ben Jonson.<sup>34</sup> En adelante, la teoría de los estados libres siguió siendo una espina clavada en las teorías contractualistas y patriarcales del gobierno hasta bien avanzado el siglo XVIII. La teoría fue revivida para atacar el despotismo del que acusaban a los últimos Estuardo autores como Henry Neville, en su *Plato Redivivus*, y Algernon Sidney, en su *Discourses Concerning Government*; ambos habían sido incitados por la supuesta amenaza del papismo y de la tiranía a principios de la década de 1680.<sup>35</sup> Posteriormente, la misma teoría fue adoptada de manera oportunista por lord Bolingbroke y sus allegados en la década de 1720 como recurso para denunciar a la oligarquía *whig*, encabezada por sir Robert Walpole.<sup>36</sup> En su forma más polémica, la teoría fue replanteada más adelante por Richard Price y los conocidos como *commonwealthmen* para defender a los colonos americanos y su declaración unilateral de independencia de la Corona británica en 1776.<sup>37</sup>

Sin embargo, quiero centrarme en quienes recurrieron a las ideas neorromanas después del regicidio de 1649 y de la proclamación oficial de Inglaterra como “una república (*Commonwealth*) y un Estado libre”.<sup>38</sup> Encontramos la teoría neorromana en el corazón de la propaganda encargada por el nuevo gobierno para su propia defensa.<sup>39</sup> Marchamont Nedham, editor del periódico oficial *Mercurius Politicus*, pu-

blicó una serie de artículos, de septiembre de 1651 a agosto de 1652, con el propósito explícito de enseñar a sus conciudadanos lo que significa "vivir en un estado de libertad".<sup>40</sup>

Las actividades editoriales de Nedham fueron autorizadas y supervisadas por John Milton, que había sido nombrado secretario del recién creado Consejo de Estado en marzo de 1649.<sup>41</sup> Milton también tuvo que poner su elocuencia al servicio del nuevo régimen y utilizó abundantemente las ideas clásicas de libertad en los escritos que publicó en defensa de la *commonwealth* (república) entre 1649 y 1651, en especial en la segunda edición de su *Eikonoklastes* en 1650.<sup>42</sup>

Las mismas convicciones fueron repetidas por muchos autores menores que apoyaron a la república a principios de la década de 1650,<sup>43</sup> incluidos George Wither,<sup>44</sup> John Hall,<sup>45</sup> Francis Osborne<sup>46</sup> y John Streeter.<sup>47</sup> Pero la culminación del desarrollo de una teoría completamente republicana de la libertad y del gobierno en Inglaterra ocurrió en 1656. Tras dos años desastrosos de experimento constitucional, Oliver Cromwell decidió convocar en el mes de mayo a un nuevo Parlamento. La oportunidad para denunciar el protectorado y exigir una solución genuinamente republicana fue aprovechada de inmediato por Marchamont Nedham, quien modificó sus anteriores artículos y volvió a publicarlos con el título de *The Excellency of a Free State*, en junio de 1656.<sup>48</sup>

Unos cuantos meses después, James Harrington aprovechó la misma oportunidad para escribir el que seguramente es el más original e influyente de los tratados ingleses sobre los Estados libres, *The Commonwealth of Oceana*, publicado por primera vez a finales de 1656.<sup>49</sup> La causa de la república inglesa no lograría prevalecer. A medida que el caos político aumentaba después de la muerte de Oliver Cromwell en 1658, la restauración de la monarquía parecía ser sólo cuestión de tiempo. La esperanza inmediata de los republicanos ingleses tuvo una última manifestación de entusiasmo cuando John Milton publicó *The Readie and Easie Way to Establish a*

*Free Commonwealth*, cuya segunda edición apareció en abril de 1660, cuando ya todo estaba listo para dar la bienvenida al regreso de Carlos II.<sup>50</sup> Sin embargo, el periodo del interregno dejó tras de sí el legado más rico de escritos neorromanos y republicanos del siglo XVII, además de nutrir la sensibilidad política de autores como Henry Neville y Algernon Sidney, jóvenes miembros del Parlamento Largo desde mediados de la década de 1640 hasta su disolución por la fuerza a cargo de Cromwell en 1653.<sup>51</sup>

## II

Cuando los teóricos neorromanos analizan el significado de la libertad civil, por lo general dejan claro que entienden el concepto en un sentido estrictamente político. Les es ajena la noción moderna de sociedad civil como un espacio moral entre gobernantes y gobernados,<sup>52</sup> y tienen poco que decir acerca de las dimensiones de la libertad (*freedom*) y de la opresión inherentes a instituciones como la familia o el mercado laboral. Se preocupan casi exclusivamente por la relación entre la libertad de los súbditos y las facultades del Estado. Para ellos, la pregunta medular se refiere siempre a la naturaleza de las condiciones que deben darse para que sea posible satisfacer, tan armónicamente como se pueda, las exigencias opuestas de libertad civil y obligación política.<sup>53</sup>

Al analizar el problema, estos autores en general dan por sentado que la libertad (*freedom o liberty*) de la que hablan puede equipararse con el disfrute irrestricto de una serie de derechos civiles específicos o, para ser más precisos, puede explicarse en esos términos.<sup>54</sup> Es cierto que esta manera de formular el argumento no se halla en ninguno de los autores antiguos de más autoridad, tampoco en los autores neorromanos que escribieron sobre el *vivere libero* en el Renacimiento italiano. Maquiavelo, por ejemplo, nunca emplea el lenguaje

de los derechos; se limita siempre a describir el disfrute de la libertad individual como una de las ventajas o de los beneficios derivados de vivir bajo un gobierno bien ordenado.<sup>55</sup> En cambio, la mayoría de los autores ingleses de los que hablamos (Harrington es la principal excepción) manifiesta una fuerte influencia de la teoría política radical de la Reforma, según la cual el estado de libertad es la condición natural de la humanidad.<sup>56</sup> Milton sintetiza, con una enorme seguridad, la sabiduría convencional en el principio de *The Tenure of Kings and Magistrates* en 1649, cuando señala que nadie "puede ser tan estúpido como para negar que todos los hombres han nacido naturalmente libres, puesto que son hechos a imagen y semejanza del mismo Dios".<sup>57</sup>

La noción de un estado de naturaleza y la suposición de que en ese estado se disfruta de una libertad perfecta eran ideas completamente ajenas a los escritos romanos y renacentistas. Sin embargo, entre los autores del siglo xvii fueron usadas para argumentar que esas libertades originarias debían ser reconocidas como un derecho inalienable otorgado por Dios y, por ende, como un conjunto de derechos naturales que, según la expresión de Milton, el gobierno debía proponerse, como "un fin principal", proteger y conservar.<sup>58</sup> Nedham pone un mayor énfasis en esta idea. No sólo hemos recibido de Dios una serie de "derechos y libertades naturales", sino que "el fin de todo gobierno es (o debiera ser) el bien y la tranquilidad del pueblo en el seguro disfrute de sus derechos sin presión ni opresión" por parte de gobernantes o conciudadanos.<sup>59</sup>

En el propósito de estos autores no entra la enumeración detallada de esos derechos naturales, pero generalmente se supone que incluyen la libertad de expresión, de movimiento y la capacidad para celebrar contratos; con frecuencia se sintetizan en el reclamo de que todos los ciudadanos tengan el mismo derecho al disfrute de su vida, su libertad y sus bienes dentro de la ley.<sup>60</sup> John Hall agrega algo muy interesante a ello cuando habla de nuestra "prístina libertad, y su hija la felici-



dad", y señala que otro deber más del gobierno es permitir el disfrute de "la felicidad positiva de una vida civil".<sup>61</sup> Pero la mayoría de los autores neorromanos se conforma con pedir encarecidamente a los gobernantes, en palabras de Nedham, que defiendan la "seguridad de la vida y de los bienes, de la libertad y la propiedad".<sup>62</sup> Sidney, por ejemplo, se refiere a "las leyes que ordenan la preservación de la propiedad de la tierra, de las libertades, de los bienes y de la vida de las personas",<sup>63</sup> mientras que Neville habla reiteradamente de "la vida, las libertades y la propiedad", utilizando la frase que John Locke consagraría después en su obra *Two Treatises of Government*.<sup>64</sup>

Cuando los autores analizan estas libertades y la manera en que pueden ser mejor preservadas, invariablemente traen a colación dos ideas fundamentales sobre la libertad civil.<sup>65</sup>

Quiero ahora concentrarme en ellas, porque su interpretación del significado de la libertad apenas ha sido objeto de un análisis detallado hasta ahora.<sup>66</sup> Pero lo que me anima a ello sobre todo es que la teoría de la libertad que defienden es, a mi juicio, el núcleo de lo que caracteriza su pensamiento; más que su republicanismo, a veces ambiguo,<sup>67</sup> más aún que su indudable compromiso con una política de la virtud,<sup>68</sup> su análisis de la libertad civil les hace ser portadores de una ideología concreta, incluso como miembros de una escuela de pensamiento única.

La primera idea que comparten es que cualquier interpretación de lo que significa para un ciudadano poseer o perder su libertad debe englobarse en la explicación de lo que representa para una asociación civil ser libre.<sup>69</sup> En consecuencia, no comienzan centrándose en la libertad de los individuos, sino en lo que Milton denomina la "libertad común" o el "gobierno libre",<sup>70</sup> lo que Harrington llama "la libertad de una *commonwealth* (república)",<sup>71</sup> y lo que Sidney llamó después "las libertades de las naciones".<sup>72</sup> Como el título de la obra de Nedham nos recuerda de manera clara, la aspiración principal

de estos autores es reivindicar “la excelencia de un Estado libre”.<sup>73</sup>

La clave para comprender lo que estos autores quieren decir cuando aluden a la libertad de comunidades enteras está en reconocer que adoptan con toda seriedad posible la antigua metáfora del cuerpo político. Nedham comienza la obra *The Excellency of a Free State* comparando los “movimientos de los cuerpos naturales” con los de los cuerpos civiles y constantemente habla del “cuerpo del pueblo” y del “cuerpo entero de una *commonwealth*”.<sup>74</sup> Harrington también se refiere en *Oceana* al “cuerpo entero del pueblo” y posteriormente señala en su obra *System of Politics* que “la forma de un gobierno es una imagen del hombre”.<sup>75</sup> Pero es Neville quien recurre de manera más sistemática a las imágenes tradicionales y las emplea para elaborar el marco conceptual de los tres diálogos que integran su *Plato Redivivus*. Comienza presentando tres personajes, uno de los cuales es un noble veneciano, miembro del cuerpo político que en ese momento disfruta del mejor estado de salud política.<sup>76</sup> Se dice después, sin embargo, que él ha caído enfermo y llega a Inglaterra en busca de consejo médico.<sup>77</sup> Esta circunstancia sirve para presentar al segundo protagonista de los diálogos, que es el doctor que logra curarlo. A continuación se refiere que ambos personajes desean interrogar al tercero, un caballero inglés, acerca de las parecidas enfermedades que afligen al cuerpo político de su tierra. Éste les asegura, como era de esperarse, que el Estado inglés agoniza y está a punto de expirar.<sup>78</sup> El resto de los diálogos se dedica a esbozar los planes del caballero para restablecer la salud del cuerpo político de Inglaterra.<sup>79</sup>

La metáfora es elaborada por los autores principalmente para analizar el sentido en el cual el cuerpo natural y el cuerpo político son igualmente susceptibles de poseer y perder su libertad. Así como los individuos son libres —argumentan— si y sólo si son capaces de actuar o de abstenerse de hacerlo según su voluntad, así también el cuerpo de la nación

y el Estado son libres si y sólo si son capaces igualmente de utilizar sus facultades de acuerdo con su voluntad en la búsqueda de los fines deseados. Los estados libres, al igual que las personas libres, se definen por su capacidad para autogobernarse.<sup>80</sup> Un Estado libre es una comunidad en la que las acciones del cuerpo político son decididas por la voluntad de sus miembros como conjunto.

Una clara fuente de inspiración para esta convicción se encuentra en los *Discorsi* de Maquiavelo, al principio de los cuales se define a las ciudades libres como “aquéllas que se rigen por su propia voluntad”.<sup>81</sup> Nedham recoge la idea al comienzo de su obra *Excellency of a Free State* al manifestar que cuando se habla de pueblos libres se está haciendo referencia a los que actúan como “guardianes de sus propias libertades”.<sup>82</sup> Sidney, en su obra *Discourses*, se refiere en forma aún más directa a la analogía con la libertad de los individuos. “Es un dicho común en Francia, *il faut que chacun soit servi a sa mode*; cada hombre debe ocuparse de sus asuntos de acuerdo con su propia forma de pensar. Si ello es cierto para las personas concretas, lo es mucho más para naciones enteras”.<sup>83</sup>

Estas ideas implican una gran cantidad de consecuencias constitucionales, con las que los teóricos neorromanos están casi invariablemente de acuerdo. Una es que para que un Estado o una *commonwealth* pueda ser considerado libre, las leyes que lo rigen —las normas que regulan los movimientos de su cuerpo— deben ser promulgadas con el consentimiento de todos los ciudadanos, los miembros del cuerpo político como conjunto.<sup>84</sup> En la medida en que esto no suceda, el cuerpo político se verá empujado a actuar de acuerdo con una voluntad diferente a la propia y, en la misma medida, se verá privado de su libertad.

Nedham desarrolla este argumento al mismo tiempo que explica qué hizo de los antiguos romanos un pueblo libre. Eran “realmente libres” porque “no se les podía imponer leyes sin el consentimiento previo de las asambleas populares”.

Nedham infiere que la "única forma de prevenir la arbitrariedad es que ninguna ley ni forma de dominación se imponga si no es con el consentimiento del pueblo".<sup>85</sup> Harrington abunda en este mismo tema con su estilo típicamente extravagante cuando sostiene que hasta una niña a la que se le haya pedido alguna vez que corte un pastel sabe cuál es el secreto fundamental de un gobierno libre. Piénsese en dos niñas, dice, "frente a un pastel aún sin dividir, que se les ha dado para compartir. Para que cada una reciba lo que le corresponde, 'corta' —le diría una a la otra— y yo escojo, o deja que yo corte y tú escoges. Si se alcanzara un acuerdo de inmediato sobre ello, sería suficiente".<sup>86</sup> De manera más ponderada, pero con el mismo espíritu, Sidney define un Estado libre como "un cuerpo completo, que posee todo el poder en sí sobre sí", en el que todos son "igualmente libres de participar o no", de modo que nadie pueda "tener ninguna prerrogativa sobre los demás, a menos que el conjunto se la otorgara".<sup>87</sup>

Los críticos se han lamentado de que esa manera de hablar de un cuerpo político como poseedor de voluntad es una muestra de metafísica confusa y potencialmente peligrosa.<sup>88</sup> Pero los teóricos neorromanos insisten en que no hay nada misterioso en ello. Cuando hablan de la voluntad del pueblo, no se refieren más que a la suma de la voluntad de cada uno de los ciudadanos. Como señala Harrington, "los miembros del pueblo por separado no tienen más que intereses privados, pero al juntarse dan lugar al interés público".<sup>89</sup>

Tampoco son tan ingenuos como para suponer que siempre o casi siempre se pueda esperar que estas voluntades y estos intereses coincidan en un mismo resultado, cualquiera que sea. Más bien suponen que cuando se habla de la voluntad del pueblo, en realidad se hace referencia a la voluntad de la mayoría. Osborne asegura de manera irónica que los miembros del pueblo son "tan humildes que aceptan que ellos mismos, así como sus opiniones, están implícitamente contenidos en el sufragio de la mayoría, aunque la ley apro-

bada sea enteramente contraria a su forma de pensar".<sup>90</sup> En ningún caso suponen que ésta sea una solución plenamente satisfactoria para el problema de los derechos de las minorías.

Simplemente insisten (como lo hacemos nosotros) en que es difícil imaginar un procedimiento mejor para permitir que el pueblo actúe colectivamente. Sidney explica: la razón por la que los individuos están obligados a considerar como definitiva la voluntad de la mayoría es que gobernar se vuelve imposible si todos conservan el "derecho de vulnerar las resoluciones de todo el cuerpo mediante la disidencia".<sup>91</sup>

Otra consecuencia constitucional que plantea la metáfora del cuerpo político es que, idealmente, el gobierno de un Estado libre debería permitir que todos los ciudadanos ejercieran en condiciones de igualdad su derecho a participar en la formulación de las leyes. Sólo esto podría asegurar que todos los actos legislativos reflejasen debidamente el consentimiento explícito de los miembros del cuerpo político en su conjunto. Como afirma Nedham, si el pueblo aspira a gozar de "una libertad real", debe estar "imbuido del poder" de "promulgar y derogar leyes" y "debidamente capacitado con la autoridad suprema".<sup>92</sup> Milton coincide en que un pueblo sólo puede ser considerado libre, si se somete únicamente a aquellas "leyes que elija por sí mismo".<sup>93</sup> Sidney agrega posteriormente que al hablar de naciones que han disfrutado de libertad, se hace referencia a aquéllas que "fueron gobernadas y sólo aceptaban ser gobernadas por leyes que ellas mismas se hubiesen dado".<sup>94</sup>

No obstante, se reconoce que el autogobierno en este sentido literal plantea algunas dificultades casi insuperables. De éstas, la más evidente, según señala Harrington, es que "el cuerpo por entero del pueblo" resulta "demasiado poco manejable como para juntarlo".<sup>95</sup> Tomás Moro había propuesto una posible solución en su obra *Utopía* de 1516, cuando el ideal de la *civitas libera* era debatido por primera vez con

seriedad en Inglaterra. Moro planteaba que una res publica auténtica debía adoptar la forma constitucional de una república federada. Una de las primeras cosas que se aprenden acerca de la recién descubierta isla de Utopía es que sus ciudadanos habitan en cincuenta y cuatro ciudades, que gozan de auto-gobierno y que administran sus asuntos mediante magistrados que eligen anualmente.<sup>96</sup> Milton adopta con entusiasmo la idea en su obra *Ready and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, donde termina proponiendo que "todo condado del país" se convierta en "una especie de *Commonaltie*".<sup>97</sup> El resultado sería que el pueblo entero tuviese "en todas las cosas del gobierno civil" la "justicia en sus manos", de manera que "no tuviera a quién culpar sino a sí mismo si no fuese bien administrada".<sup>98</sup>

Sin embargo, sólo algunos de los autores que aquí analizo manifiestan algún entusiasmo por conceder lo que Nedham llama "el confuso y promiscuo cuerpo del pueblo" una participación directa en el gobierno.<sup>99</sup> Incluso Milton se queja de que las masas tienden a ser "desorbitadas y excesivas",<sup>100</sup> mientras que Neville considera que es evidente que son "menos sobrias, menos consideradas y menos cuidadosas respecto de los asuntos públicos" de lo que se precisa para alcanzar un autogobierno riguroso.<sup>101</sup> Sidney resume la actitud general con su tono habitual de amaneramiento aristocrático: "En cuanto al gobierno popular, en el sentido más estricto (que es la democracia pura, donde el pueblo en sí y por sí realiza todo lo que es propio del gobierno), no tengo conocimiento de que algo así exista; y si existiese en este mundo, no tengo nada que decir en su favor".<sup>102</sup>

Todos ellos coinciden, en términos generales, en que la solución correcta es que la masa del pueblo esté representada por una asamblea nacional integrada por las personas más virtuosas y mejor consideradas, que sea una asamblea elegida por el pueblo para legislar en su nombre.<sup>103</sup> Sin embargo, hay un profundo desacuerdo en torno al tipo de cuer-

po legislativo que mejor se adapta a este propósito en el caso de la *commonwealth* inglesa. Algunos sostienen que la Cámara de los Comunes ofrece en sí misma una representación adecuada. Ésta es la opinión contundente de autores como Osborne, Nedham y Milton en los primeros años de la *commonwealth* (república). Los propagandistas contratados por el Parlamento Largo, cuyos decretos habían abolido la monarquía y la Cámara de los Lores, naturalmente insisten en que, como dijera Osborne, “la Cámara de los Comunes” era “el representante más justo, más natural y menos parcial de toda la nación”.<sup>104</sup> Nedham está de acuerdo en que “los representantes del pueblo en el Parlamento” constituían “el poder supremo de la nación”,<sup>105</sup> mientras que Milton nunca dejó de manifestar con toda rotundidad esta misma idea. Aún en 1660 seguirá proclamando que “una *Commonwealth* libre, sin una sola persona ni Cámara de Lores, es con creces el mejor gobierno”, y que, por ende, en Inglaterra, la Cámara de los Comunes constituye a “los únicos verdaderos representantes del pueblo, y su libertad”.<sup>106</sup>

Harrington deja muy claro en *Oceana* que le horroriza esta forma de pensar sobre el Parlamento,<sup>107</sup> aunque sólo sea porque hace caso omiso de la moraleja implícita en el relato de las niñas y el pastel. Gobernar mediante un único consejo equivale a depositar en las mismas manos el derecho a deliberar y el derecho a ejecutar las políticas. Sin embargo, como las niñas saben muy bien, si los mismos consejeros parten y escogen, no habrá nada que les impida quedarse con todo el pastel. Por ello resulta esencial gobernar con dos consejos independientes, uno de los cuales delibera mientras que el otro ejecuta lo que se ha acordado. Harrington cree además que el consejo deliberativo debe adoptar la forma de un senado electo y extraído de la nobleza, para lo cual ofrece la razón, excesivamente optimista, de que “la sabiduría de la *commonwealth* reside en la aristocracia”.<sup>108</sup> En cambio, el consejo ejecutivo debe permanecer en manos de la plebe —o, más bien, de sus

representantes electos— debido a que “el interés de la *commonwealth* está en el cuerpo entero del pueblo”.<sup>109</sup>

No resulta sorprendente que, después de la restauración de la monarquía británica y de la Cámara de los Lores en 1660, prevaleciera el punto de vista de Harrington, incluso entre los más radicales autores neorromanos que escribían sobre la *commonwealth* libre. Neville, como hace tan frecuentemente, sigue los pasos de Harrington al pronunciarse a favor de un senado y de una cámara de representantes, y agregar que el senado debería ser elegido por el Parlamento en su conjunto.<sup>110</sup> Como corresponde sin duda al hijo de un conde,<sup>111</sup> Sidney alega con mayor vehemencia aún la necesidad de contar con “una nobleza grande y valiente” que atempere el absolutismo de los monarcas y los excesos de la multitud.<sup>112</sup> De ahí en adelante, el ideal de una constitución mixta y equilibrada permaneció en el núcleo de las propuestas planteadas por los llamados en el siglo XVIII, y con el tiempo llegó a consagrarse (con el elemento monárquico convertido en presidencial) en la constitución de Estados Unidos.

### III

Ahora quiero analizar el otro argumento característico de los teóricos neorromanos sobre la idea de la libertad civil. Esta segunda idea aparece en cuanto empiezan a analizar a los Estados regidos no por la voluntad de sus propios ciudadanos, sino por otra voluntad que no es la comunidad en su conjunto. Al hablar de esos Estados, nuevamente revelan la seriedad con la que establecen la analogía entre el cuerpo natural y el político. Dan por sentado que el significado de la pérdida de la libertad para un cuerpo político es el mismo que para un individuo. Y continúan diciendo —en una clara afirmación de su herencia intelectual—<sup>113</sup> que cuando un individuo pierde su libertad se transforma en esclavo. En con-



secuencia, el significado de la pérdida de la libertad para una nación o un Estado se analiza en términos de lo que significa caer en la esclavitud o servidumbre.<sup>114</sup>

Una vez más, los *Discorsi* de Maquiavelo son una clara inspiración para esta línea de pensamiento. Los primeros capítulos de dicha obra se refieren extensamente a la diferencia que existe entre las ciudades que “iniciaron su vida en libertad”<sup>115</sup> y las que “no eran libres en su origen”,<sup>116</sup> cuya vida transcurre en esclavitud.<sup>117</sup> John Hall sigue muy de cerca este análisis al comparar los logros de la antigua Roma, que “aportó buenas leyes y amplió la libertad”, con la situación de muchas monarquías modernas, que “languidecen en una servidumbre propia de bestias” y viven “como esclavos”.<sup>118</sup> Milton establece la misma comparación al inicio de su obra *Readie and Easie Way*, en la que expone, con un brillante resultado, su análisis de los *Discorsi* de Maquiavelo.<sup>119</sup> Comienza criticando duramente “el nocivo capricho de volver a un estado de servidumbre” y después habla de que los cuerpos políticos viven, con la monarquía, en una “detestable esclavitud” bajo la “servidumbre a la realeza” y el yugo de la esclavitud.<sup>120</sup> Sidney comienza su obra *Discourses* exactamente de la misma manera, y establece una distinción fundamental entre las “naciones libres” y aquéllas que han “vivido en la esclavitud”; esta comparación estará presente a lo largo de todo el libro.<sup>121</sup>

Las autoridades en las que estos autores se apoyan, principalmente en su interpretación de la esclavitud, son los moralistas y los historiadores romanos. Por su parte, los puntos de vista de estos autores antiguos tenían su origen casi por completo en la tradición jurídica romana, que sería posteriormente consagrada en el *Digesto* del derecho romano. Por consiguiente, es necesario dirigir nuestra atención al *Digesto* para recuperar los conceptos y las distinciones que llegaron a ser de uso general.<sup>122</sup>

El concepto de esclavitud aparece analizado inicialmente en el *Digesto* bajo el rubro *De statu hominis*, donde se señala

que la distinción más importante en el derecho de las personas es la que separa a quienes son libres y quienes son esclavos.<sup>123</sup> El concepto de libertad siempre aparece definido en el *Digesto* en contraste con la condición de esclavitud,<sup>124</sup> mientras que la situación del esclavo se define como la de “alguien que, en contra de la naturaleza, se convierte en propiedad de alguien más”.<sup>125</sup>

Si se pregunta qué es lo que hace que un esclavo no sea libre, podría esperarse la respuesta de que carecen de libertad porque se les obliga a actuar mediante el uso de la fuerza física, o con la amenaza de hacer uso de ella. Sin embargo, en los debates romanos acerca de la diferencia entre la libertad y la esclavitud, ello no es considerado como la esencia de la esclavitud, lo que no deja de ser sorprendente. Desde luego que se admite que los esclavos, al ser propiedad de otros individuos, siempre pueden ser oprimidos directamente por quienes los poseen.<sup>126</sup> Pero vale la pena recordar que una de las ironías que con más frecuencia explora la comedia romana es la inversión de la relación amo-esclavo y, de manera específica, la capacidad de los esclavos más hábiles para evadir las consecuencias que se derivan de la servidumbre.<sup>127</sup> El audaz personaje de Tranio en *Mostellaria*, de Plauto, ofrece quizás el ejemplo más memorable del tema que nos ocupa. Debido a que su amo es benévolo y casi siempre está ausente, Tranio puede jactarse de que nunca ha sufrido ningún tipo de opresión directa.<sup>128</sup>

¿En qué sentido puede decirse, entonces, que un esclavo no es libre? El título que sigue inmediatamente a *De statu hominis* en el *Digesto* deja en claro que, para entender la esencia de la servidumbre, es preciso considerar una distinción más en el derecho de las personas: entre quienes son y quienes no son *sui iuris*, con jurisdicción o derecho sobre sí mismos.<sup>129</sup> El esclavo es un ejemplo —el hijo de un ciudadano romano es otro—<sup>130</sup> de alguien cuya falta de libertad deriva del hecho de que se halla “sujeto a la jurisdicción de otra persona”<sup>131</sup> y, por lo tanto, está “sujeto al poder” de esa otra persona.<sup>132</sup>

Esto resuelve la aparente paradoja del esclavo que se las ingenia para evitar la coerción.<sup>133</sup> Dichos esclavos pueden de hecho actuar a voluntad, pero permanecen todo el tiempo *in potestate domini*, sujetos al poder del amo.<sup>134</sup> En consecuencia, están sujetos o son susceptibles de padecer la muerte o la violencia en todo momento, como incluso el personaje de Tranio se ve obligado a reconocer.<sup>135</sup> La esencia de lo que significa ser un esclavo y, por ende, carecer de libertad personal es estar *in potestate*, sujeto al poder de alguien más.<sup>136</sup>

Los moralistas e historiadores romanos aprovechan ampliamente el tema,<sup>137</sup> añadiendo que la esclavitud es la condición en la que alguien es culpable (*obnoxious*)\* y está perpetuamente sujeto a ser dañado o castigado, o es susceptible de serlo. Aunque el término *obnoxious* aparece con cierta frecuencia en el *Digesto*, los juristas lo emplean casi exclusivamente para referirse a la condición de responsabilidad jurídica.<sup>138</sup> Sin embargo, entre los moralistas e historiadores encontramos el término aplicado más ampliamente para describir la situación de cualquiera que depende de la voluntad —o, como se suele decir, de la buena voluntad— de alguien más.<sup>139</sup> Por ejemplo, Salustio se queja en su obra *Bellum Catilinae* de que “desde que nuestra república se sometió a la jurisdicción y el control de unas cuantas personas poderosas, los demás resultamos culpables al vivir subordinados a ellos”.<sup>140</sup> A lo anterior, Salustio añade que vivir en tal condición equivale a la pérdida de la libertad civil.<sup>141</sup> En *De Beneficiis*, Séneca define de manera similar la esclavitud como esa condición en la que los cuerpos de las personas “son odiosos, están a merced de sus amos, a quienes están adscritos”.<sup>142</sup> Y Tácito con frecuencia emplea el término odioso para describir a quienes están ex-

---

\* La expresión latina *obnoxious* se refiere al vínculo obligatorio en que se encuentra el culpable respecto de su víctima, a quien debe una reparación. Por extensión, se refiere también a otras formas de relación o vínculo forzoso. En inglés, la palabra ha mantenido una significación distinta: odioso; su uso en la literatura del siglo xvii tiene, por eso, connotaciones morales intraducibles al castellano. (N. del T.)

puestos a sufrir daños o viven a merced de otros,<sup>143</sup> además de usar el término para referirse a la condición de dependencia sufrida por quienes pierden su libertad.<sup>144</sup>

Este análisis de la esclavitud es el que subyace en la descripción de los autores neorromanos acerca de lo que significa para una asociación civil poseer o perder su libertad. Quizá, la vía más importante para transmitir a la incipiente Europa moderna este punto de vista sobre la *civitas libera* fue la historia de Roma escrita por Tito Livio.<sup>145</sup> Los libros iniciales de su historia<sup>146</sup> están dedicados principalmente a describir cómo se liberó el pueblo de Roma de sus primeros reyes y cómo llegó a fundar un Estado libre.<sup>147</sup> Un Estado libre, explica Tito Livio, es aquél en el que se elige a los magistrados anualmente<sup>148</sup> y en el que todos los ciudadanos se someten por igual al derecho.<sup>149</sup> Un Estado así puede ser definido como una comunidad que se gobierna a sí misma, en la que —como dice Tito Livio en una frase muy repetida por los autores neorromanos— “el *imperium* de la ley es mayor que el de cualquier hombre”.<sup>150</sup> Se desprende de esto que no sólo la tiranía, sino todas las formas de gobierno monárquico, deben ser incompatibles con el sostenimiento de la libertad pública. En los libros iniciales, Tito Livio compara de una manera constante el gobierno de los primeros reyes romanos con la libertad adquirida por el pueblo romano cuando los tarquinos fueron finalmente expulsados.<sup>151</sup>

En cambio, cuando Tito Livio se refiere a los mecanismos mediante los cuales los Estados libres pierden su libertad, invariablemente equipara el peligro inherente en ello con el de caer en la esclavitud.<sup>152</sup> En los libros primeros, emplea la terminología jurídica en uso para explicar la idea de la servidumbre pública, para lo que describe a las comunidades que carecen de libertad como grupos que viven *in potestate*, bajo el poder o el dominio de otra nación u otro Estado.<sup>153</sup> Sin embargo, en los libros posteriores invoca a veces una fórmula diferente que posteriormente tendría una gran resonancia entre los autores neorromanos de los primeros años del perio-

do moderno. Describe la condición de servidumbre pública como aquélla en la que se vive en una condición de dependencia de la voluntad de otra nación o de otro Estado.<sup>154</sup> El ejemplo más claro aparece en el momento en que recuerda los esfuerzos realizados por las ciudades griegas para restablecer sus buenas relaciones con Roma. Las políticas que se requieren, señala uno de sus portavoces, suponen la posesión de *libertas*, la capacidad de “mantenerse erguido por méritos propios sin depender de la voluntad de nadie más”.<sup>155</sup>

Tal como señala James Harrington en *Oceana*, ésta fue la descripción de la libertad antigua que encontró Maquiavelo en Tito Livio y que legó al mundo moderno.<sup>156</sup> Tito Livio y Maquiavelo, junto con Salustio, se convirtieron en las figuras literarias más admiradas por los autores que aquí analizo: Harrington alaba a Maquiavelo como “el mejor político de los últimos tiempos”,<sup>157</sup> mientras que Neville llega a definirlo como un ser incomparable e incluso divino.<sup>158</sup>

Basados en dichos autores, los escritores neorromanos mencionan que hay dos caminos distintos que conducen a la servidumbre pública. Antes que nada, dan por sentado que un cuerpo político, al igual que un cuerpo natural, perderá su libertad si se le priva por la fuerza o de manera coercitiva de su capacidad de actuar según su voluntad en el logro de sus fines. Más aún, consideran el uso de la fuerza en contra de un pueblo libre como la señal distintiva e indudable de la tiranía.<sup>159</sup> Esto explica por qué el intento de Carlos I de arrestar a los cinco miembros de la Cámara de los Comunes en enero de 1642 fue visto por los exponentes de la interpretación *whig* de la revolución inglesa como (en palabras de Macaulay) la “decisión más trascendental” en la vida de Carlos I, y la que provocó que la oposición a su figura fuera “de inmediato irresistible”.<sup>160</sup> Milton, concretamente, utiliza este acontecimiento para uno de los capítulos más importantes de *Eikonoklastes*.<sup>161</sup> Cuando el rey entró a la Cámara de los Comunes con “cerca de trescientos fantoches y rufianes”, trata-

ba de impedir que el cuerpo representativo de la nación cumpliera con su obligación fundamental de deliberar sobre los asuntos de la *commonwealth*.<sup>162</sup> En otras palabras, estaba tratando a toda costa de imponer su propia voluntad sobre la del cuerpo político como la voluntad determinante de las acciones del Estado, con lo que violó y afrentó el honor y la libertad de la Cámara de los Comunes.<sup>163</sup> Más adelante, Milton rescata la moraleja cuando comenta las Diecinueve Propuestas:

Si nuestras más altas deliberaciones y leyes deben ser sancionadas por la voluntad del rey, entonces nuestra ley es la voluntad de un hombre y ninguna sutileza de argumentación puede salvar al Parlamento y a la Nación de ser esclavos, ni ningún tirano pediría otra cosa, sino que su voluntad o su juicio prevalezcan aunque no sean satisfactorios, y que determinen todas las cosas.<sup>164</sup>

El uso de la fuerza sin derecho siempre es una forma de vulnerar la libertad pública.

No obstante, estos autores argumentan con la misma insistencia que un Estado o nación se verá privado de su libertad si se halla sujeta a que sus acciones sean determinadas por la voluntad de cualquiera que no sean los representantes del cuerpo político en su conjunto. Podría ser que la comunidad no fuese gobernada de manera tiránica; sus gobernantes podrían optar por cumplir la ley, de modo que el cuerpo político no fuese privado, en la práctica, de ninguno de sus derechos constitucionales. Ese Estado tendría que ser considerado de todas maneras como esclavo si su capacidad de actuar dependiera en alguna medida de la voluntad de alguien distinto al cuerpo de sus propios ciudadanos.

Se dice que hay dos maneras diferentes en las que puede surgir esta segunda forma de servidumbre pública. Una es cuando el cuerpo político se halla a sí mismo sometido a la voluntad de otro Estado, como resultado de un proceso de colonización o conquista. Este tema no es de gran interés para los autores que analizo, pero llegaría a serlo, y mu-

cho, para los defensores de los colonos americanos durante el siglo XVIII. Quizá no siempre se subraye lo suficiente que el desafío decisivo de las Trece Colonias tomó la forma de una Declaración de Independencia; es decir, la proclamación del final de su estado de dependencia y, por ende, de esclavitud respecto de la Corona británica. El argumento de que podría hablarse de las colonias americanas como si fuesen estados esclavos fue expuesto con gran valor por Richard Price en su obra *Two Tracts on Civil Liberty* de 1778. Cualquier país, dice Price, "que está sujeto a un cuerpo legislativo distinto al suyo, en el que no tiene voz y sobre el cual no tiene control alguno, no puede decirse que se rija por su propia voluntad. Un país así se halla en estado de esclavitud".<sup>165</sup> Esto se desprende de que, como explica Price más adelante, "un gobierno libre se desnaturaliza a partir del momento en que es susceptible de ser dirigido o modificado por un poder superior".<sup>166</sup>

La otra manera en que puede surgir esta forma de servidumbre pública sucede cuando la Constitución interna de un Estado sanciona el ejercicio de poderes discrecionales o de prerrogativas por parte de quienes lo gobiernan. Esto explica por qué los autores que analizo ponen tanto énfasis, cuando analizan en detalle la presunta tiranía de Carlos I, en la facultad que tenía de oponer un veto final respecto de cualquier legislación que le impusiera el Parlamento. En su mayoría, estos autores se conforman con señalar que —como dijera Osborne— la existencia de un poder de esa naturaleza es en sí mismo "contrario a la esencia misma de la libertad".<sup>167</sup> Pero Milton va más allá en *Eikonoklastes*, e inspirado en sus lecturas clásicas aporta una explicación más mesurada de por qué los poderes discrecionales sirven invariablemente para reducir a las naciones libres a la condición de esclavitud.

Milton señala su principio básico al comentar las Diecinueve Propuestas y la respuesta de Carlos I a éstas:

Toda *Commonwealth* se define, en términos generales, como una sociedad autosuficiente en todos los aspectos favorables

para una vida de bienestar y comodidad. Si no puede cualquiera de estas cosas indispensables más que como obsequio y favor de una sola persona, o por la deliberación íntima o de su conciencia, no puede considerarse autosuficiente y, en consecuencia, ni *Commonwealth*, ni libre.<sup>168</sup>

Milton continúa explicando que, en el caso de la *commonwealth* de Inglaterra, la facultad para determinar qué conduce al bienestar estriba en "la opinión y eficacia conjuntas de todo un parlamento, integrado por elección y dotado de la capacidad pleni-potenciaria de una nación libre".<sup>169</sup> Pero si las decisiones del parlamento pueden "ser rechazadas en cualquier momento por el juicio exclusivo de un solo hombre", no puede decirse que la nación viva en libertad.<sup>170</sup> La institución del veto priva al Parlamento de independencia, lo somete a la voluntad del rey y lo hace dependiente. "Concédanle esto al rey, y el Parlamento tendrá tanta libertad como la que tendría si estuviese sujeto por un dogal, que estrangularía a toda la nación cuando el rey quisiera darle un tirón con su veto."<sup>171</sup>

Es importante reconocer que, en nombre de la libertad pública, Milton se opone no al ejercicio, sino a la existencia misma del veto real. Vivir bajo una Constitución semejante es vivir sometido al peligro perpetuo de que el cuerpo político actúe según una voluntad distinta a la de la nación que representa en el Parlamento. Si un cuerpo se somete a una voluntad ajena a la propia se convierte en esclavo. Lo que ello implica queda claramente puesto de manifiesto por la figura del noble veneciano de la obra *Plato Redivivus* de Neville:

He oído hablar mucho de la facultad del rey para oponer su veto al Parlamento, que a mi juicio es como el poder de frustrar, cuando así le plazca, todos los propósitos y esfuerzos de su pueblo, y de evitar los beneficios que podría obtener el reino del derecho de reunirse en el Parlamento; ciertamente, si nosotros en Venecia hubiéramos otorgado prerrogativas como ésa a nuestro duque, o a cualquiera de nuestros magistrados, no podríamos llamarnos un pueblo libre.<sup>172</sup>



Una vez más, no es el ejercicio, sino la mera existencia de dicha prerrogativa, lo que destruye la libertad pública.

Estas ideas hacen imposible que los autores de los que me ocupo evadan la pregunta de si la monarquía puede ser verdaderamente compatible con la libertad pública. Cuando se enfrentan a este tema, responden de dos maneras sumamente diferentes. Algunos, apegándose estrictamente a la metáfora del cuerpo político, argumentan que resulta manifiestamente imposible que un cuerpo funcione de manera eficaz sin una cabeza.<sup>173</sup> Admiten que resulta esencial que la cabeza se sujete a las leyes acordadas y promulgadas por el cuerpo en su conjunto. Es esencial —para desglosar la metáfora— que el jefe del Estado carezca de la facultad de reducir el cuerpo de la *commonwealth* a una condición de dependencia, ya sea de su propia voluntad o de las prerrogativas de la Corona. En la medida en que se impongan estas salvaguardas, muchos de los autores que analizo prefieren un sistema de gobierno mixto en el que haya un elemento monárquico junto a un senado aristocrático, así como una asamblea democrática que represente a los ciudadanos en su conjunto.<sup>174</sup> En consecuencia, no encuentran nada paradójico en la idea, expresada por Maquiavelo en los *Discorsi*, de que una comunidad puede autogobernarse bajo el régimen de una república o de un principado.<sup>175</sup> Es posible, por lo menos en principio, que un monarca sea el gobernante de un Estado libre.<sup>176</sup>

En cambio, los protagonistas más vehementes de la república inglesa recurren al argumento que originalmente esgrimiera Tito Livio al inicio de su historia: que ninguna comunidad regida por un rey tiene derecho a ser considerada como un Estado libre.<sup>177</sup> Una serie de autores menores que defendieron el Parlamento Largo manifestó, sin ambages o con escasa sutileza, este punto de vista. John Hall, por ejemplo, afirma que la monarquía es un “auténtico mal de gobierno” y que vivir bajo el gobierno de un rey no es mejor para el pueblo que

la “peligrosa esclavitud”.<sup>178</sup> Francis Osborne está de acuerdo en que todos los príncipes son “monstruos en el poder”, y “generalmente malos”; incluso la reina Isabel había sido una tirana.<sup>179</sup> Así las cosas, Hall se dice asombrado de que alguna persona inteligente pudiera haber apoyado alguna vez a Carlos I. “Lo que más me sorprendió fue que individuos de esta época heroica y culta, en lugar de levantarse en defensa de las ideas de libertad, emplearan tan inconscientemente su ingenio y sus armas contra sí mismos para apoyar a quienes los esclavizaban”.<sup>180</sup>

Entre las objeciones específicas que esgrimen contra la monarquía, estos autores se lamentan de que a los reyes les guste rodearse —como dice Osborne— de “clérigos y cortesanos lisonjeros”, cuyo “poder y propiedades dependen totalmente de la Corona”, y que ejercen una influencia por lo general servil y corrupta.<sup>181</sup> Pero su objeción principal, tal como indica Osborne, es que los reyes invariablemente buscan sólo “aumentar su poder arbitrario”.<sup>182</sup> Cualquier rey resultará siempre rapaz y pérfido, y “no hay atadura lo bastante fuerte para impedirle violar las inmunidades más sagradas de sus súbditos”.<sup>183</sup>

Llegan a la conclusión de que la única forma de gobierno que permite la defensa adecuada de la libertad pública es un tipo de autogobierno republicano. Por consiguiente, Osborne exhorta a sus conciudadanos a “asumir su condición natural de hombres libres” y a no “permanecer inmóviles bajo la pesada presión de un rey”.<sup>184</sup> Hall también insiste en que siempre será “más afortunado para un pueblo que lo gobiernen personas que se interesan y preocupan por su bienestar”. La alternativa impensable es que se les “cuenta como ganado y la herencia de alguien que los tiene sometidos por completo a sus deseos y locuras”.<sup>185</sup> Estos autores no sólo se autodefinen de manera inequívoca como republicanos, sino que afirman también inequívocamente que sólo una república puede ser un Estado libre.<sup>186</sup>

---

## 2. LOS ESTADOS LIBRES Y LA LIBERTAD INDIVIDUAL

### I

La teoría neorromana de los estados libres fue, en los inicios de la era moderna en Inglaterra, una ideología sumamente subversiva. La estrategia seguida por sus enunciadores consistió en apropiarse de la libertad como valor moral supremo y adjudicárselo en exclusiva a ciertas formas bastante radicales de gobierno representativo. Esto les permitió estigmatizar con el oprobioso nombre de esclavitud a gobiernos (como el *ancien régime* en Francia y el gobierno británico en América del Norte) que muchos consideraban legítimos y hasta progresistas. De ahí que no pueda sorprendernos saber que la teoría neorromana se vio sometida, a lo largo de todo el período que he venido estudiando, a un continuo ataque de durísimas críticas.

La más devastadora tuvo acaso su expresión más influyente en el *Leviathan* de Hobbes. Suponer que existe una relación entre la instauración de un Estado libre y y la preservación de la libertad individual es, señala Hobbes, el mayor de los errores. La libertad descrita por los autores romanos y sus seguidores en la era moderna "no es la libertad de los individuos concretos", sino simplemente "la libertad del Estado".<sup>1</sup>

La objeción de Hobbes fue secundada de inmediato por Filmer,<sup>2</sup> y ha sido repetida desde entonces.<sup>3</sup> Los autores que he analizado se preocupaban, así se ha dicho, por la libertad de las ciudades, no por la libertad de los ciudadanos

concretos.<sup>4</sup> Pero esta afirmación no acierta a rebatir la estructura de la teoría neorromana de la libertad. Si bien es cierto que estos autores toman la idea de los Estados libres como punto de partida, lo hacen en parte porque quieren defender una tesis radical acerca del concepto de libertad individual. Su tesis, para decirlo con toda claridad, consiste en que sólo se puede ser libre en un Estado libre.

Es verdad que ésta no fue la razón fundamental inicialmente planteada para justificar el deseo de vivir como ciudadano de un Estado libre. Es necesario tomar también en cuenta que se produjo en esta coyuntura una importante diferencia de opiniones dentro de la tradición de pensamiento que he venido esbozando. De acuerdo con los autores de la antigua Roma y sus discípulos del Renacimiento, la ventaja más importante de vivir en una *civitas libera* es que esas comunidades están especialmente bien organizadas para alcanzar la gloria y la grandeza. Entre los autores antiguos, Salustio es invocado de manera constante como la autoridad indiscutible al respecto.<sup>5</sup> Su obra *Bellum Catilinae* comienza con una breve historia del surgimiento de Roma, de la que se desprende que la "autoridad monárquica, instituida primero para conservar la libertad y hacer crecer al Estado, se hundió en la arrogancia y la tiranía".<sup>6</sup> Ante esta crisis, el pueblo romano reemplazó a sus reyes con un sistema de magistraturas anuales, después de lo cual "resulta increíble recordar la rapidez con que progresó y creció la ciudad una vez lograda la libertad".<sup>7</sup> La razón, explica Salustio, es que "para los reyes, los buenos ciudadanos inspiran mayores recelos que los malos, y las *virtus* de otros siempre resultan alarmantes", mientras que en los sistemas de gobierno libres todos se empeñan en alcanzar la gloria sin el menor temor de que ello parezca una amenaza.<sup>8</sup>

El sentir de Salustio fue reproducido fielmente por Maquiavelo en el inicio del libro 2 de los *Discorsi*.<sup>9</sup> "Sobre todo, es verdaderamente maravilloso observar cuánta grandeza alcanzó Roma después de librarse de sus reyes." "La ra-

zón", continúa Maquiavelo, "es fácil de entender, ya que es la búsqueda del bien común, no el individual, lo que hace grandes a las ciudades, y no cabe duda de que sólo las repúblicas entienden la importancia del bien común. Bajo el dominio del príncipe sucede lo contrario, ya que en la mayoría de los casos lo que a él le beneficia perjudica a la ciudad y lo que beneficia a la ciudad le perjudica a él".<sup>10</sup>

Los mismos sentimientos encontraron eco, a su vez, en varios autores neorromanos ingleses durante la década de 1650.

El ideal de Harrington de un Estado "capaz de crecer" alude a todas luces al planteamiento de Salustio,<sup>11</sup> mientras que Nedham, en la introducción a su obra *Excellency of a Free State*, se refiere directamente a las dos autoridades principales en cuanto a gloria y grandeza republicanas. Primero Nedham recuerda que "es increíble lo que puede decirse —decía Salustio— sobre el extremado crecimiento que tuvo la república romana en un breve periodo, después de haber logrado su libertad".<sup>12</sup> Posteriormente, Nedham parafrasea el pasaje crucial en el que Maquiavelo explica por qué las repúblicas logran alcanzar, mejor que las monarquías, una mayor gloria:

Los romanos alcanzaron una cumbre, más allá de lo imaginable, después de la expulsión de los reyes y del gobierno monárquico. Estas cosas no suceden sin una razón concreta, pues es más frecuente que en los Estados libres, al dictarse un decreto, se tenga una mayor consideración hacia el interés público que hacia los intereses particulares; lo opuesto sucede en una monarquía, porque en esta forma de gobierno la voluntad del príncipe pesa más que cualquier consideración del bien común. Y de ahí que cuando una nación pierde su libertad y cae bajo el yugo de un tirano, de inmediato pierde su antiguo lustre.<sup>13</sup>

Aunque Nedham no menciona los *Discorsi* de Maquiavelo, su deuda con él resulta más evidente que nunca, llegado a este punto, de su argumentación.

Sin embargo, a pesar de su manifiesta afinidad con el pensamiento clásico, también es posible observar entre Nedham

y sus contemporáneos un creciente recelo hacia la ética de la gloria y la búsqueda de una grandeza cívica. Una vez más, el autor fundamental en que se apoyan, en este momento, es Salustio en *Bellum Catilinae*. A pesar de la admiración de Salustio por el "crecimiento" de Roma después de la expulsión de sus reyes, la moraleja que extrae en su breve historia de la república romana resulta más sombría e irónica de lo que podría esperarse. Con la grandeza, lamenta Salustio, llegó la ambición y el ansia de poder entre los jefes romanos; con el incremento de poder llegó la avaricia y la exigencia insaciable de un mayor botín por las victorias. Lucio Sula aparece como el personaje más malvado: reunió un ejército peligroso por su número, le enseñó a codiciar el lujo asiático y después lo utilizó para apoderarse del control del Estado romano, "lo que haría que las cosas derivasen de un excelente principio a un final deplorable".<sup>14</sup>

Durante el interregno, en Inglaterra, los autores neorromanos comenzaron a identificar a Oliver Cromwell con el retrato de Sula ofrecido por Salustio con una facilidad sin duda inquietante; sobre todo después de que aquél conquistara Escocia e Irlanda y empleara la fuerza para disolver el Parlamento Largo en 1653.<sup>15</sup> Harrington da una clara voz de alarma cuando recuerda que Sula "derrocó al pueblo y al Estado" de Roma, y sentó "los cimientos de la monarquía subsecuente".<sup>16</sup> El temor, cada vez mayor, de que la búsqueda de gloria fuera del país pudiera suponer el fin de la libertad dentro de las fronteras, condujo a que tanto Harrington como sus colegas se transformasen en críticos vehementes del protectorado de Cromwell, a la vez que modificaba su opinión sobre las grandes ventajas que ofrecían los regímenes republicanos. En lugar de celebrar la capacidad de los Estados libres para alcanzar gloria y grandeza, comenzaron a prestar una especial atención a la capacidad de tales regímenes para garantizar y fomentar las libertades de sus ciudadanos.<sup>17</sup>

Éste siempre había sido un tema secundario en los escritos de la Antigüedad y el Renacimiento.<sup>18</sup> “El beneficio común de vivir en un Estado libre”, según Maquiavelo, “es poder disfrutar de la propiedad personal libremente y sin temor”.<sup>19</sup> A lo cual añadía, con un ánimo propio de Salustio, que la razón por la que los países que viven en libertad logran siempre grandes ganancias es que “todos saben no sólo que han nacido en estado de libertad y no de esclavitud, sino también que pueden alcanzar mediante su propia *virtú* posiciones importantes”.<sup>20</sup>

Éste es el alegato que los autores neorromanos de la república inglesa convirtieron en el punto central de su pensamiento sobre los Estados libres. Al inicio de *Oceana*, Harrington manifiesta que la importancia de esas comunidades deriva del hecho de que sus leyes son “formuladas por cada uno de los individuos” para “proteger la libertad de cada individuo, que por ese camino resulta ser la libertad del Estado”.<sup>21</sup> Nedham va más allá en su obra *The Excellency of a Free State*, al insistir en que la razón por la que el pueblo de Inglaterra ha optado por la república es que ha sabido reconocer que ello “garantizará de mejor modo las libertades del pueblo”.<sup>22</sup> Más adelante, confirma que una razón fundamental para creer que “un Estado libre es mucho mejor que un gobierno de nobles o reyes” es que esos estados cuidan mejor del “bien y de la tranquilidad del pueblo, en el seguro disfrute de sus derechos”.<sup>23</sup> Milton concluye su *Readie and Easie Way* con una afirmación categórica en este mismo sentido. Además de la libertad religiosa, “la otra parte de la libertad consiste en los derechos civiles y la prosperidad de las personas”, y no cabe duda de que “en un Estado libre, el disfrute de aquéllos es más seguro que nunca y el acceso a ésta más abierto que nunca”.<sup>24</sup>

La conclusión principal a la que llegan estos autores es que sólo se puede disfrutar plenamente de la libertad civil cuando se vive como ciudadano de un Estado libre. No obstante, el argumento de Hobbes que hemos citado sirve para recordar que dicha inferencia está muy lejos de ser evidente y que no

es, en realidad, más que un artificio verbal. De modo que no nos queda más que examinar en qué basan estos autores sus conclusiones y de qué manera se defienden de la acusación de Hobbes, tan frecuentemente reiterada.

Con el fin de entender su argumento, es necesario regresar a la analogía establecida por ellos entre el cuerpo político y el cuerpo natural. Parten de la idea de que el significado de la posesión o pérdida de libertad debe ser el mismo en el caso de un ciudadano individual que en el de un Estado libre. Como consecuencia de ello, señalan que, tanto entre los individuos como entre las comunidades, habrá siempre dos caminos distintos que pueden conducir a la pérdida o al menoscabo de la libertad. En primer lugar, un individuo pierde la libertad si el poder del Estado (o de sus conciudadanos) se utiliza para obligarlo o forzarlo a hacer algo que la ley no exige, o para impedirle hacer algo que la ley no prohíbe. Pongamos un ejemplo muy claro: si el poder político está en manos de un gobernante tiránico y éste lo utiliza para amenazar la vida, la libertad o los bienes de un ciudadano, estará minando en esa misma medida la libertad de éste. Ésta es la razón por la que la negativa de John Hampden a pagar, en 1635, el impuesto naviero siempre se hallaba presente en las explicaciones de estos autores acerca del estallido de la guerra civil inglesa.<sup>25</sup>

Según la interpretación que Milton hace del acontecimiento en *Eikonoklastes*, el cobro del impuesto en tiempos de paz y sin el consentimiento del Parlamento implicaba a la figura del rey en la confiscación por la fuerza de las propiedades de los súbditos. Esto hacía al rey responsable del uso de la fuerza coactiva de la ley para privar a los súbditos de una de las libertades civiles fundamentales, lo que de acuerdo con Milton había sido correctamente interpretado como un intento esclavizador por parte de un gobierno tiránico.<sup>26</sup>

Sin embargo, la tesis en que los autores neorromanos insisten fundamentalmente es que no es en absoluto necesario



sufrir este tipo de coacción abierta para perder la libertad civil. También se dejará de ser libre si se cae en un estado de dependencia o sujeción política, que implica el riesgo de ser privado de la vida, libertad o bienes mediante el uso de la fuerza o la coacción por parte del gobierno.<sup>27</sup> Esto significa que si el ciudadano vive bajo una forma de gobierno que favorece el ejercicio de prerogativas u otorga poderes discrecionales al margen de la ley, vive en realidad como esclavo. Los gobernantes pueden optar por no ejercer esos poderes o por ejercerlos tomando en consideración las libertades individuales del individuo, de tal modo que éste siga disfrutando en la práctica de todos sus derechos civiles. Sin embargo, el hecho mismo de que los gobernantes posean ese poder arbitrario significa que el disfrute de la libertad civil continúa dependiendo en todo momento de su buena voluntad. Esto quiere decir que el ciudadano permanece en estado de sujeción y expuesto a que sus derechos sean restringidos o suprimidos en cualquier momento, lo que, en opinión de los autores neorromanos, equivale a vivir en condición de servidumbre.

Estas ideas incendiarias son expuestas con la mayor contundencia —o, como en ocasiones anteriores, con menos delicadeza— por diversos autores menores en la defensa de la *commonwealth* (república) inglesa. John Hall afirma que si un gobernante posee un poder absoluto al que todo individuo se halla sometido, esto inmediatamente significa que “se me arrebató mi libertad natural”.<sup>28</sup> Francis Osborne sostiene, de modo semejante, que si la libertad y la felicidad personales están sujetas “a la voluntad de otro”, se vive en condición de servidumbre.<sup>29</sup> Marchamont Nedham concuerda con que cualquier sistema de poder arbitrario en que “los derechos de cada persona” se hallen “sujetos a la voluntad de otra” puede ser clasificado como “no menos que tiránico” y esclavista.<sup>30</sup>

Ello no significa que los teóricos neorromanos más importantes no estuvieran plenamente convencidos de este principio central, que aparece de nuevo claramente afirmado al ini-

cio de la obra *Discourses* de Algernon Sidney, donde analiza lo que denomina "las nociones comunes de la libertad":

Puesto que la libertad consiste exclusivamente en tener independencia con respecto a la voluntad de otro y la palabra esclavo define a un hombre que no puede disponer de su persona ni de sus bienes y que sólo disfruta de ello según la voluntad de su amo, no habrá en la naturaleza nada parecido a un esclavo, si no lo son los hombres o naciones, que carecen del derecho a disfrutar de nada a menos que así lo disponga la gracia del príncipe, que puede ser revocada cuando así le plazca.<sup>31</sup>

Según Sidney, la mera posibilidad de ser sometido impunemente a una coacción arbitraria, no tanto el hecho de la coacción misma, es lo que priva al individuo de su libertad y lo reduce a la condición de esclavo.<sup>32</sup>

Cuando Lord Bolingbroke recuperó estas ideas en su obra *Dissertation upon Parties* para denunciar al gobierno de Robert Walpole a principios de la década de 1730, puso de relieve sobre todo la capacidad de los gobiernos soberbios y desmesurados para inducir a los miembros de las asambleas de representantes a votar y a actuar de modo que quedase socavada su obligación de servir al bien común.<sup>33</sup> En contraste, la preocupación de los autores del siglo xvii se centra principalmente en el ámbito de la prerrogativa real y, de manera especial, en los aspectos del poder discrecional del rey que pudieran suponer una amenaza permanente para las libertades individuales de los súbditos. A ello se debe que, según la explicación neorromana de la guerra civil inglesa, muchos ciudadanos consideraran un absoluto abuso la insistencia de Carlos I en que el control del ejército entraba dentro de sus facultades y no de las del Parlamento.<sup>34</sup> La desastrosa obstinación del monarca en este asunto proporcionó a Milton una nueva oportunidad para reiterar uno de sus grandes temas en *Eikonoklastes*:

En cuanto al poder exclusivo sobre la *Militia* [...] denle sólo eso y sería lo mismo que darle en un bulto todas nuestras leyes y libertades. Pues si el poder de la espada estuviera de alguna manera separado y fuese independiente del poder de la ley, que originalmente ocupa el más alto tribunal, entonces el poder de la espada pronto se haría amo de la ley, y al estar a disposición de un solo hombre, éste podría tener a la ley bajo su control cuando quisiera y esclavizarnos por completo, haciendo burla de nuestra Carta Magna, que <sup>35</sup>opondría apenas una débil resistencia contra un tirano armado.

La invectiva de Milton enuncia uno de los principios fundamentales legados por los autores neorromanos a la era de la Revolución de Estados Unidos y el tiempo por venir: que el mantenimiento de un ejército permanente siempre será incompatible con la salvaguarda de la libertad civil.<sup>36</sup>

Por lo tanto, se sostiene como consecuencia que si un ciudadano desea mantener su libertad debe asegurarse de vivir en un sistema político en el que no exista ningún elemento de poder discrecional y, por ende, ninguna posibilidad de que los derechos civiles dependan de la buena voluntad del gobernante, de un grupo en el poder o de cualquier otro representante del Estado.<sup>37</sup> En otras palabras, se debe vivir en un sistema en el que el poder único de la promulgación de leyes resida en el pueblo o en sus representantes acreditados, y en el que todos los individuos que forman el cuerpo político —gobernantes y ciudadanos por igual— estén sometidos y sin distinción a las leyes que decidan imponerse a sí mismos.<sup>38</sup> Si y sólo si se vive en un sistema de autogobierno semejante podrá privarse a los gobernantes de todo poder de coacción discrecional y, por consiguiente, de la capacidad tiránica para reducir a los ciudadanos a una condición de dependencia de su buena voluntad y, por ende, a la condición de esclavos.

Éste es el sistema que describe Harrington, traduciendo a Tito Livio, como “el imperio de las leyes y no de los hombres”,<sup>39</sup> y el que Milton elogia no sin presunción en la obra

*The Tenure of Kings and Magistrates*, cuando justifica la decisión de presentar a Carlos I ante la justicia:

Y seguramente quienes se jactan, como nosotros, de formar una nación libre, y no tienen en sus manos el poder de cambiar y eliminar a ningún gobernante supremo, o subordinado, e incluso al propio gobierno en casos extremos, pueden halagar su imaginación con una libertad ridícula y maquillada, apropiada para contentar niños; pero en realidad viven bajo una tiranía y en la servidumbre porque carecen de ese poder, que es la raíz y el origen de toda libertad, para usar y administrar en la tierra que Dios les ha dado, como jefes de familia en su propia casa y libre herencia. Sin el poder natural y esencial de una nación libre, aunque lleven la cabeza muy en alto, una valoración justa no puede considerarlos mejores que esclavos y siervos arrendatarios en la tierra que es herencia de otro señor, cuyo gobierno, aunque no sea ilegal ni intolerable, pende sobre ellos como látigo señorial; no como gobierno libre, por lo que debe ser abolido.<sup>40</sup>

Desde la perspectiva del ciudadano individual, las alternativas son escuetas: a menos que se viva bajo un sistema de auto-gobierno se vivirá como esclavo.<sup>41</sup>

Con estos argumentos, los autores neorromanos se sienten autorizados para escribir las letras QED (*Quod erat demonstrandum*; es decir: lo que había que demostrar) debajo de su aseveración fundamental en el sentido de que sólo se puede ser libre en un Estado libre. Ya han definido los estados libres como aquéllos en los que las leyes se formulan de acuerdo con la voluntad del pueblo en su conjunto. Pero explican también que sólo se puede esperar librarse de la servidumbre personal si se vive como súbdito de un Estado libre. Harrington extrae la moraleja en forma admirable en el inicio de *Oceana*. Si y sólo si todos los individuos tienen el mismo derecho a participar en la elaboración de las leyes será posible asegurar "la libertad no sólo del Estado, sino de cada uno de los hombres". Ya que si y sólo si se vive en tales condiciones, "las leyes serán

formuladas por los particulares con el único fin de proteger la libertad de cada uno de los ciudadanos".<sup>42</sup>

## II

La incapacidad de Hobbes (o su rechazo quizá) para establecer alguna relación entre la libertad pública y la privada tuvo repercusiones sin duda, pero la mayoría de los críticos de los autores neorromanos reconocieron que el deseo de establecer tal relación era el punto medular de su argumento. Sin embargo, entre estos críticos se plantearon dos objeciones más contra lo que ahora puede ser considerada como la afirmación fundamental de la ideología que nos ocupa, a saber: sólo es posible salvarse de la servidumbre personal si se vive como un ciudadano activo bajo una forma de gobierno representativo.

Algunos críticos alegaron que, aunque esta afirmación no era efectivamente incoherente, resultaba tan utópica la idea de que para conservar la libertad civil fuese indispensable el derecho igual a participar en el gobierno, que terminaba siendo irrelevante para el mundo político en que vivían. Esta objeción fue ampliamente divulgada en la época de la guerra de independencia de Estados Unidos y de la Revolución Francesa. William Paley, en su obra *Principles of Moral and Political Philosophy*, publicada en 1785, se manifestó quizá como el representante de mayor influencia de lo que llegaría a ser la causa liberal clásica.<sup>43</sup> Según la amenazadora exhortación de Paley, "deberían rechazarse las definiciones de libertad que, al convertir en esencial para la libertad civil lo que no puede alcanzarse en la práctica, alientan expectativas que nunca podrán ser satisfechas y perturban con protestas la tranquilidad pública".<sup>44</sup> Las advertencias de Paley cobraron un mayor significado cuando su obra *Principles* se transformó en libro de texto de gran importancia para la enseñanza de la teoría política durante el siglo XIX.<sup>45</sup>

No voy a tratar de rebatir la crítica de Paley,<sup>46</sup> pero sí señalaré que nunca he entendido por qué se considera que el utopismo sea objetable en una teoría política. No cabe duda de que una aspiración legítima de toda teoría moral y política consiste en mostrar qué las líneas de acción que uno se compromete a adoptar en razón de los valores que declara aceptar.<sup>47</sup> Podría ser que fuese sumamente inconveniente plantear que, si de verdad se valora la libertad individual, eso implique la obligación de establecer la igualdad política como un ideal sustantivo. Sin embargo, si esto es cierto, el argumento no justifica una crítica de los principios por ser demasiado exigentes en la práctica, sino una crítica de la práctica que no presta suficiente atención a los principios.

No obstante, me centraré en la objeción más contundente que comúnmente se esgrime en contra de la teoría que he venido exponiendo. De acuerdo con críticos eminentes, el análisis del concepto de libertad que subyace al argumento de que sólo es posible vivir en libertad en un Estado libre es en sí mismo confuso y engañoso. Quienes han planteado esta objeción organizan su ataque, por lo general, en dos oleadas. En primer lugar, reiteran el principio hobbesiano de que la extensión de la libertad individual depende de la medida en que el ejercicio de las facultades del individuo esté o no restringido física o legalmente. Según Paley, por ejemplo, "el grado de libertad efectiva" siempre será "inversamente proporcional al número y a la severidad de las *restricciones*" impuestas sobre la capacidad de los individuos para alcanzar las metas que se propongan.<sup>48</sup> Pero los teóricos neorromanos, según Paley, no se refieren a esta circunstancia. Hablan del grado en que la actuación del individuo está expuesta al riesgo de ser restringida.<sup>49</sup> Pero esto, continúa Paley, supone confundir la idea de libertad con un valor completamente diferente: el de disfrutar de seguridad para gozar de la libertad y del ejercicio de los derechos. De modo que los autores neorromanos "no describen tanto la libertad propiamente dicha como las salvaguar-

das de la libertad y las maneras de conservarla: por ejemplo, que un individuo se someta sólo a aquellas leyes a las que haya dado su consentimiento, si eso fuera factible, no es requisito para el disfrute de la libertad civil, salvo en la medida en que ofrece una relativa seguridad de que no se dictaran leyes que impongan restricciones arbitrarias y superfluas sobre su voluntad individual".<sup>50</sup>

El segundo embate sigue de inmediato. Tan pronto como se pone al descubierto la confusión, se aprecia que la pretensión fundamental de los teóricos neorromanos de que sólo se puede ser libre en un Estado libre es sencillamente un error. La extensión de la libertad como ciudadano depende de la medida en que el individuo ejerce sus facultades a su arbitrio fuera de las restricciones del aparato coactivo de la ley. Pero esto significa que lo que importa respecto a la libertad cívica no es quién dicta las leyes, sino simplemente cuántas leyes se formulan y, por ende, qué tanto se restringe al individuo. Esto demuestra, a su vez, que no existe una relación necesaria entre el hecho de conservar la libertad individual y el mantenimiento de una forma de gobierno específica. A decir de Paley, en principio no hay motivo para que "una forma de gobierno absoluta" no permita que los ciudadanos sean "tan libres como en la democracia más pura".<sup>51</sup>

La objeción parece razonable. Incluso Philip Pettit, quien más ha defendido la teoría neorromana entre los filósofos políticos contemporáneos, se ha inclinado a aceptarla.<sup>52</sup> Sin embargo, mi opinión es que la crítica de Paley no hace frente al alegato más importante y característico de los teóricos neorromanos sobre el concepto de libertad civil. Dicho argumento está implícito en el análisis que hasta ahora he realizado, pero es hora de exponerlo con toda claridad.

Los autores neorromanos aceptan plenamente que la extensión de la libertad de los individuos como ciudadanos debería medirse por el grado en que se restrinja su capacidad de actuar según su voluntad en la búsqueda de sus propios

finés. Ello no ofrece conflicto alguno con el principio liberal que señala, según la formulación de Jeremy Bentham, que el concepto de libertad “es meramente negativo” en el sentido de que su presencia siempre está señalada por la ausencia de algo, y específicamente por la ausencia de un cierto grado de restricción o limitación.<sup>53</sup> Tampoco es su intención negar que el uso de la fuerza o la coacción por la amenaza del uso de la fuerza deban incluirse entre los tipos de restricción que interfieren con la libertad individual.<sup>54</sup> A pesar de lo que varios estudiosos recientes han dado a entender, los autores neorromanos están lejos de querer exponer tan sólo una explicación alternativa acerca de la falta de libertad, según la cual no es producto de la coerción, sino sólo de la dependencia.<sup>55</sup>

¿Qué es, entonces, lo que separa a la concepción neorromana de la libertad de la concepción liberal? Lo que los autores neorromanos repudian *avant la lettre* es el supuesto clave del liberalismo clásico en cuanto a que la fuerza o la amenaza coactiva de su uso constituyen las únicas formas de coacción que interfieren con la libertad individual.<sup>56</sup> Los autores neorromanos insisten, en cambio, en que vivir en una condición de dependencia es ya en sí mismo fuente de restricciones y una forma de restricción. El reconocimiento de que se vive en esa condición sirve para limitar el ejercicio de algunos derechos civiles. Por eso los autores neorromanos insisten, a pesar de lo que diga Paley, en que vivir en tal condición es ver disminuida no sólo la seguridad de ser libre, sino la libertad misma.<sup>57</sup>

El problema, en pocas palabras, consiste en cómo interpretar la noción subyacente de limitación.<sup>58</sup> Entre los autores que he analizado, el problema emerge del modo más desafiante en la respuesta de Harrington a los comentarios satíricos sobre la teoría neorromana expresados por Hobbes en el *Leviathan*.<sup>59</sup> Hobbes se burla de la república autogobernada de Luca y de las ilusiones que abrigan sus ciudadanos sobre su modo de vida aparentemente libre. Han escrito, dice Hobbes: “en las torretas de la ciudad de Luca, en el día de hoy y con grandes



caracteres, la palabra *LIBERTAS*".<sup>60</sup> Pero no tienen razón para creer que, en cuanto ciudadanos comunes y corrientes, tengan una mayor libertad de la que tendrían bajo el sultán de Constantinopla. No se dan cuenta de que lo que importa para la libertad individual no es el origen de la ley sino su alcance y que, por lo tanto, "la libertad sigue siendo la misma bajo un Estado monárquico o popular".<sup>61</sup>

Harrington replica de manera directa.<sup>62</sup> Como súbdito del sultán se es menos libre que como ciudadano de Lucca, simplemente porque la libertad en Constantinopla, por muy amplia que sea, seguirá dependiendo por completo de la buena voluntad del sultán. Pero esto significa que en Constantinopla se sufre una forma de limitación ajena incluso para el más humilde ciudadano de Lucca. Lo que se puede decir y hacer estará siempre limitado por la conciencia de que, tal como señala Harrington sin ambages, incluso el más grande de los pachás en Constantinopla no es ni siquiera dueño de su cabeza y está expuesto a perderla en cuanto hable o actúe de modo que ofenda al sultán.<sup>63</sup> En otras palabras, el solo hecho de que la ley y la voluntad del sultán sean una misma cosa implica una limitación de la libertad del individuo. La libertad *no es la misma* bajo un Estado monárquico o popular.

Algernon Sidney explica con mayor fuerza aún esta idea cuando analiza las leyes de la naturaleza en su obra *Discourses*. "Como la libertad sólo consiste en no estar sujeto a la voluntad de otra persona, y nada define a un esclavo sino su dependencia de la voluntad de otro, si no existiera en un reino otra ley que la voluntad del príncipe, no existiría la libertad." Quien quiera que diga que los "reyes y los tiranos están obligados a preservar las tierras, las libertades, los bienes y las vidas de sus súbditos, y proponga como fundamento unas leyes que no son más que expresión de su capricho, trata de engañar al mundo con palabras que nada significan".<sup>64</sup>

Para ilustrar su tesis, los autores neorromanos se centran generalmente en la situación de aquéllos a quienes conside-

ran particularmente merecedores del título de ciudadanos en el más completo sentido clásico. Es decir, se centran en quienes se dedican al servicio público como consejeros y ministros de los gobernantes y gobiernos de la Europa moderna. La libertad específica que estos ciudadanos necesitan es, sobre todo, la de actuar y hablar de acuerdo con lo que su conciencia les dicta, en favor del bien común. Si esta dimensión de su libertad civil es de algún modo limitada o suprimida, no serán capaces de desempeñar su más elevada obligación como ciudadanos virtuosos, que consiste en promover las políticas que, a su juicio, sean las más beneficiosas para el Estado.

Por ello en la interpretación *whig* de la historia inglesa siempre se ha reservado un lugar especial para Tomás Moro y la defensa que hizo de la libertad de expresión como miembro del Parlamento, en 1523.<sup>65</sup> “En el Supremo Tribunal de vuestro Parlamento”, se atrevió a recordarle a Enrique VIII, “nada es discutido que no sea de peso e importancia para vuestro reino y vuestras posesiones reales”. Así, “sería inevitable que muchos de los discretos miembros de la Cámara de los Comunes se abstuviesen de ofrecer su opinión y consejo, con grave perjuicio para los asuntos comunes” si algún miembro de la cámara se sintiera inhibido para hablar y actuar “libremente, sin miedo de vuestro temible disgusto”, y de modo que “pueda cumplir con su conciencia y manifestar claramente su opinión respecto de cualquier asunto que se trate”.<sup>66</sup>

Sin embargo, el mismo Moro había expresado en su *Utopía* de 1516 que no es posible ejercer esta libertad tan fundamental en el servicio a los gobiernos modernos. Expresa sus razones a través de Raphael Hythloday, el viajero que llega a la isla de Utopía. Un primer problema estriba en que, incluso si hay quien tenga el valor de hablar con franqueza en favor de políticas justas y honorables, pocos gobernantes tomarán en cuenta los consejos. Por lo general preferirán ir en pos de sus sueños de conquista y gloria, aunque éstos

conduzcan a la ruina a sus estados.<sup>67</sup> Pero la dificultad principal surge de la condición de dependencia servil en la que se ven obligados a vivir y a trabajar todos los cortesanos y consejeros. No pueden tener esperanzas de hablar y actuar en favor del bien común, ya que ellos mismos están “obligados a respaldar cualquier cosa que digan quienes disfrutan del máximo favor del príncipe, sin importar cuán absurda sea, y están obligados al mismo tiempo a representar el papel de parásitos dedicándose a complacer a los favoritos del príncipe con lisonjas”.<sup>68</sup> La consecuencia que se deriva de condiciones tan humillantes —concluye Hythloday— es que “apenas existe diferencia alguna entre el servicio del rey y la esclavitud”.<sup>69</sup>

La reacción de Moro ejerció una gran influencia en la literatura isabelina y jacobina. Las cortes de los príncipes son lugares en que abundan las facciones y la adulación,<sup>70</sup> las mentiras y los espías,<sup>71</sup> y son enemigas declaradas de los objetivos de quienes desean servir al bien común. La popularidad creciente de Tácito en este mismo periodo pone de manifiesto la convicción de que, todos los moralistas de la Antigüedad, él fue quien mejor comprendió las implicaciones destructivas de concentrar la política nacional en las cortes principescas. No se puede esperar que nadie diga la verdad frente al poder si todos están obligados a cultivar las habilidades de la adulación que hacen falta para satisfacer a un gobernante de cuya gracia todos dependen.<sup>72</sup>

El mismo ataque se lanzó de nuevo cuando la restauración de Carlos II en 1660 trajo consigo una corte de costumbres ostensiblemente disolutas y, según se temía, cada vez más proclive a la tiranía. Algernon Sidney habla con puritano desprecio de la corrupción característica de quienes hacen carrera como consejeros y ministros de los príncipes de la época. Son gobernantes que “se sienten agraviados y humillados cuando no se les permite hacer lo que les place”; y “cuanto más cerca están de ejercer un poder no limitado por la ley, con más fervor

desean suprimir todo obstáculo que se les oponga".<sup>73</sup> Cuanto más desarrollan dichas tendencias despóticas, más decaen sus consejeros en la condición de esclavos, puesto que se encuentran "bajo su poder", forzados a "depender de lo que a ellos les plazca", completamente sometidos para sobrevivir, no digamos ya para obtener recompensas o ascensos.<sup>74</sup>

Desde luego que es posible prosperar en un régimen así, aunque Sidney repite una y otra vez su idea fundamental de que, en tales circunstancias, sólo los peores querrán dedicar su vida al servicio público. Pero Sidney también subraya la extrema precariedad de la vida que todos están obligados a padecer en esa forma de gobierno. Ilustra su idea mediante una exposición tacitista de la creciente corrupción del imperio romano, pero su lenguaje evoca, con una gran similitud, la descripción que había hecho Harrington de la vida bajo el gobierno turco:

Mientras la voluntad del gobernante era la ley, y el poder quedaba generalmente en manos de los más audaces y violentos, la única seguridad con que un hombre podía contar para su persona y bienes era la que se derivase de su propia Constitución; y los propios príncipes, buenos o malos, no eran dueños de su vida más que en la medida en que lo permitieran los soldados feroces y corruptos.<sup>75</sup>

La consecuencia de vivir en un régimen así, como subraya Sidney en su capítulo sobre la diferencia entre un gobierno absoluto y uno popular, es que todos viven en constante temor y con el peligro de caer en desgracia ante el tirano, de modo que "evadir las consecuencias de su ira" se convierte en la primera preocupación de todos.<sup>76</sup>

La principal conclusión de Sidney es que vivir en tales condiciones de dependencia limita lo que puede decir y hacer un consejero o ministro. No podrá, en primer lugar, hacer o decir nada que pueda resultar ofensivo. Nadie "osará romper el yugo" que pesa sobre ellos, "ni confiarán unos en otros para imaginar cómo recobrar la libertad".<sup>77</sup> Tendrá que actuar

también de manera adulatora y servil y se verá forzado a reconocer que “la habilidad más importante para un cortesano” consiste en “hacerse servicial”<sup>78</sup> y “sumiso”.<sup>79</sup> En el capítulo dedicado al bien común, Sidney destaca la enseñanza que se puede extraer de ello y recurre nuevamente a la explicación ofrecida por Tácito sobre lo que sucedió en Roma cuando todos los ascensos se “otorgaron a quienes eran más proclives a la esclavitud”.<sup>80</sup> Un sistema en el que todo “se calcula según el humor o el provecho de un solo hombre”, y en el cual su favor se puede “obtener sólo con un respeto servil, o un afecto fingido por su persona, junto con una obediencia sumisa a sus órdenes”, tendrá como consecuencia inevitable que “desaparezca toda dedicación por las acciones virtuosas” y que se pierda toda capacidad para procurar el bien público.<sup>81</sup>

El supuesto crucial que subyace al análisis pesimista de Sidney es que ninguna de estas consecuencias es necesariamente el resultado de amenazas coactivas. La falta de libertad que padecen aquéllos que aconsejan a quienes tienen el poder puede deberse, claro está, a la coacción o la fuerza. Pero el comportamiento servil, tan común entre dichos consejeros, también puede deberse a su condición de dependencia y a la idea que se hacen de lo que les exige su situación de subordinación. Tan pronto como comienzan a “caer en una dependencia ciega respecto de quien posee riqueza y poder”, desean “tan sólo conocer su voluntad” y en su momento “no les importan las injusticias en que pueden incurrir, si pueden obtener una recompensa por ello”.<sup>82</sup>

Los teóricos neorromanos describen en ocasiones a estos defensores serviles del poder absoluto como personas de naturaleza odiosa (*obnoxious*). Como hemos visto, el término odioso (*obnoxious*) había sido utilizado originalmente para referirse a la situación de quienes vivían a merced de otros. Sin embargo, con el surgimiento de las teorías neorromanas sobre la libertad, el término comenzó a usarse para definir la

conducta servil que podía esperarse de quienes vivían bajo el yugo de príncipes y oligarquías gobernantes.<sup>83</sup> Ya en 1625, Bacon habla con desagrado, en su obra *Essays*, sobre los eunucos empleados como espías por los reyes y los califica de “sirvientes odiosos y obsecuentes”.<sup>84</sup> George Wither, en su poema de 1652 titulado *To the Parliament and People of the Commonwealth of England*, vilipendia a quienes, por sus defectos personales, resultan odiosos en un Estado libre.<sup>85</sup> Aún más indignada es la reacción del autor anónimo de una carta admonitoria dirigida, en 1680, al duque de Monmouth, en la que también se hace referencia a las maquinaciones lisonjeras de “políticos de escasas miras” y declara que es “deber de todo súbdito leal de verdad” tratar de “descubrir las intrigas de esos hombres” para “hacerlos detestables y odiosos ante el pueblo”.<sup>86</sup>

Estas reacciones de desagrado ayudan a entender por qué los autores neorromanos defienden con tanta frecuencia la figura del caballero de origen rural, independiente, como el depositario fundamental de la dignidad moral en la sociedad de la época. Tal como Harrington manifiesta en *Oceana*, “existe algo necesario para creación de una *commonwealth*, y más tarde para su gobierno” que “parece ser característico del carácter de un caballero”.<sup>87</sup> El personaje que presentan para su admiración aparece descrito una y otra vez: es franco y de corazón sencillo;<sup>88</sup> recto e íntegro;<sup>89</sup> tiene sobre todo una auténtica hombría y es de un valor y una fortaleza dignos de confianza.<sup>90</sup> Sus virtudes son puestas en contraste, de modo repetido, con los vicios característicos de los lacayos y parásitos odiosos que florecen en la corte. El cortesano, en lugar de ser franco y de corazón sencillo, es lascivo, disoluto y vicioso;<sup>91</sup> en lugar de ser recto es rastrero, servil e innoble;<sup>92</sup> en vez de valiente, es adulador, abyecto y carente de hombría.<sup>93</sup>

Los autores que he venido analizando exponen esta visión moral plenamente convencidos de la superioridad moral de

su causa —y, en el caso de Harrington, también de su inevitable triunfo—. Sin embargo, en un periodo sorprendentemente corto, la suerte de la teoría neorromana comenzó a declinar y a caer. Con el surgimiento del utilitarismo clásico en el siglo XVIII, y el uso de los principios utilitarios para justificar el Estado liberal en el siguiente siglo, la teoría de los Estados libres cayó en descrédito y en su momento casi llegó a desaparecer.

Una de las causas de esta caída fue que las ideas sociales que subyacían a la teoría comenzaron a parecer extemporáneas e incluso absurdas. Cuando los modales de la corte comenzaron a extenderse a la burguesía a principios del siglo XVIII, las virtudes del caballero rural independiente empezaron a parecer irrelevantes e incluso contrarias a una época refinada y comercial. El personaje tan admirado por los autores neorromanos vino a ser considerado, ya no sincero, sino grosero y pueblerino; no un hombre recto, sino obstinado y pendenciero; no un hombre con entereza sino tan sólo insensible. Sus detractores finalmente lograron transformarlo en la figura ridícula de Squire Western, personaje tosco y vulgar cuando debiera ser cortés, educado y fino.

Aún más importante para el descrédito de la teoría neorromana fue la reiteración constante de la idea de que su teoría de la libertad implica sencillamente una confusión.<sup>94</sup> Ya he señalado la forma en que William Paley expuso ese argumento, pero su idea fundamental había sido expuesta previamente por William Blackstone<sup>95</sup> y John Lind,<sup>96</sup> y sería más tarde reforzada por la teoría jurídica de Jeremy Bentham y John Austin.<sup>97</sup> A finales del siglo XIX, Henry Sidgwick llegaría a decir, con toda seguridad, en su importante síntesis del liberalismo clásico, que los errores presentes en la teoría neorromana de la libertad estaban fuera de duda. Hablar de libertad individual, recuerda Sidgwick en su obra *Elements of Politics*, es hablar de la ausencia de obstáculos externos para la acción, ya sea en forma de "coacción o confinamiento de la perso-

na” o bien mediante amenazas coactivas, que impiden actuar porque inspiran el “temor de una consecuencia dolorosa”.<sup>98</sup> Comprendido lo anterior, resulta claro que pensar que la libertad de los ciudadanos sólo puede existir en los estados libres supone caer, sencillamente, en “la confusión que el uso común de la palabra ‘libertad’ puede ocasionar”. La verdad es que la libertad individual no tiene ninguna relación necesaria con la forma de gobierno, ya que es perfectamente posible que una legislatura representativa “interfiera en la libre acción de los individuos más que un monarca absoluto”.<sup>99</sup> Con esa reiteración del argumento utilitario clásico, Sidgwick supuso, sin duda, que la teoría neorromana podía ser definitivamente olvidada.



---

### 3. LA LIBERTAD Y EL HISTORIADOR

#### I

He hablado hasta ahora sobre el auge y caída de una teoría de la libertad civil. Existe, sin embargo, el riesgo evidente de que al hablar tan brevemente y de manera tan programática como lo he hecho, traicione en lugar de mostrar los principios sobre los cuales procuro fundamentar mi trabajo como historiador. Debo subrayar que uno de los principios que he tratado de poner de manifiesto es que los historiadores del pensamiento deberían concentrarse no sólo en un índice canónico de los denominados textos clásicos, sino en el lugar que ocupan dichos textos en tradiciones y estructuras más amplias de pensamiento.

Vale la pena recordar que este enfoque contrasta con la ortodoxia dominante en la época en que inicié mis estudios de posgrado, a principios de la década de 1960. Entonces, lo común era considerar que el único objeto adecuado de investigación en la historia del pensamiento político era el conjunto canónico de los textos más importantes. Se alegaba que, por principio, podía esperarse que en esos libros se abordase la serie de preguntas siempre vigentes que enmarcaban el pensamiento político. Era ampliamente aceptada la idea de que el único sentido que podía tener el estudio histórico de la teoría moral o política consistía en extraer de esos textos clásicos las ideas más penetrantes en torno a los problemas generales de

la sociedad y la política actuales. Se suponía que ahí estaban las ideas; lo que quedaba por hacer era trabajar sobre ellas.<sup>1</sup>

Mucho antes de que empezara a preocuparme por estos temas, varios estudiosos ya habían comenzado a poner en duda el supuesto fundamental de este argumento. Para un análisis un poco cuidadoso resulta que no es obvio, ni mucho menos, que ni aun las obras más importantes en la historia de la teoría moral o política se refieran a los mismos problemas, aunque siempre sea posible, por supuesto, elaborar un índice canónico de tal modo que esa duda parezca intrascendente. Aún recuerdo la impresión que me causó la primera lectura de la *Autobiografía* de R.G. Collingwood, en donde sostiene que la historia de la filosofía, en cualquiera de sus ramas, carece de un tema constante, ya que tanto las preguntas como las respuestas cambian continuamente.<sup>2</sup> Sin embargo, me impresionó aún más la publicación que hizo Peter Laslett, durante el segundo año de mis estudios universitarios, de la edición definitiva de *Two Treatises of Government* de John Locke. En la introducción de Laslett aprendí que dicha obra de Locke puede ser considerada como una defensa clásica del contractualismo, pero sólo es posible comprender el texto si se entiende que fue escrito con la intención fundamental de intervenir en una crisis específica de la monarquía inglesa durante el reinado de Carlos II, desde una posición política reconocible en el espectro del debate político de principios de la década de 1680.<sup>3</sup>

Desde fines de la década de 1960, otros estudiosos que trabajaban en una línea similar transformaron a la Universidad de Cambridge en un centro fundamental para el estudio del pensamiento moral y político con una mirada más histórica.<sup>4</sup> Una consecuencia positiva de la creciente popularidad de esta nueva línea de estudio fue que empezó a desmoronarse el muro que hasta ese momento había separado a la historia política de la historia de la teoría política. Esa separación había sido obra, principalmente, de una obstinada generación

de historiadores de la política, entre los que destaca Lewis Namier. Para Namier resultaba evidente que las teorías políticas no son más que racionalizaciones *ex post facto* del comportamiento político; su idea era que si lo que se pretende es encontrar explicaciones de la acción política, deben buscarse en el plano de "las emociones subyacentes, la música, junto a la cual las ideas son un simple libreto, con frecuencia de calidad muy inferior".<sup>5</sup> Para los críticos de Namier, como Herbert Butterfield, la única respuesta posible pareció ser recurrir a una famosa máxima de Lord Acton, según la cual las ideas son con frecuencia la causa de los acontecimientos públicos, y no una consecuencia de éstos.<sup>6</sup> Sin embargo, como era de esperarse, esta respuesta fue recibida con irónico desprecio por Namier y sus seguidores: según ellos, era una ingenuidad suponer que las acciones políticas puedan estar alguna vez motivadas realmente por los principios que se proclaman para racionalizarlas.<sup>7</sup>

John Pocock, quien inició su posgrado en Cambridge como alumno de Herbert Butterfield, fue uno de los que ayudaron a los historiadores del pensamiento a superar este *impasse* y sigue siendo una de las opiniones con mayor influencia. Fue sobre todo Pocock quien enseñó a mi generación a pensar en la historia de la teoría política no como el estudio de textos presuntamente canónicos, sino como una investigación más ambiciosa acerca de los cambiantes lenguajes políticos a través de los cuales se comunican entre sí las sociedades.<sup>8</sup> A partir de esta nueva perspectiva, fue posible relacionar el estudio de la política y la teoría política de maneras no sólo novedosas, sino también más fructíferas. Una de estas vinculaciones, que me ha interesado especialmente, deriva de la idea de que, en general, lo que es posible hacer en política suele estar limitado por lo que es posible legitimar. Lo que puede ser legitimado, empero, depende de las opciones que puedan enmarcarse de forma plausible en los principios normativos vigentes. Eso significa que incluso si los principios manifestados no fuesen el

motivo, sino una racionalización de la conducta, aun entonces contribuirían a dar forma a la acción y a limitar las acciones posibles. Por lo tanto, no puede dejar de hacerse referencia a dichos principios si se desea explicar por qué, en determinado momento, se escogen ciertas políticas y, posteriormente, se articulan y se llevan a cabo de una manera concreta.<sup>9</sup>

Para los historiadores del pensamiento, como yo, la posibilidad de relacionar más estrechamente nuestros estudios con lo que se denominaba la historia "verdadera" era algo sin duda emocionante y, en mi opinión, una de las consecuencias fue que la historia del pensamiento se convirtió en una tema de interés más amplio. Geoffrey Elton describió este nuevo desarrollo de la historia del pensamiento en su libro *Return to Essentials*, en 1991; dijo que la historia de las ideas había "pasado de ser un tema de escaso interés a ser objeto de interés general".<sup>10</sup> Sin embargo, muchos estudiantes de teoría moral y política consideraron que la adopción de este enfoque histórico era una traición. Se creía que el valor de la historia del pensamiento consistía, precisamente, en revelar a través de una secuencia de textos clásicos los temas que son motivo de interés perenne.<sup>11</sup> Cuanto más se afirmaba que dichos textos debían ser vistos como elementos de un discurso político más amplio, cuyo contenido cambia de acuerdo con el cambio de las circunstancias, más daba la impresión de que se despojaba de su sentido a nuestros estudios. Entre quienes criticaban mi punto de vista (un grupo lamentablemente numeroso), varios llegaron incluso a acusarme de caer en una "erudición propia de anticuario",<sup>12</sup> de no ver que un enfoque así sólo podía satisfacer "al interés anticuario más envejecido".<sup>13</sup>

Habrà quien piense que esta nueva mirada supone una idea tristemente ramplona y superficial de la investigación histórica. Es una opinión común el que sólo valga la pena conocer el pasado si contribuye a resolver los problemas inmediatos del presente. Uno puede sentirse inclinado a contestar que el *Leviathan* de Hobbes no es menos un producto de la cultura

del siglo xvii que las óperas de Purcell o *Paradise Lost*, pero nadie supone que estas obras de arte sean menos valiosas porque no pueden ayudarnos a enfrentar la vida en el nuevo milenio.

Acaso esta respuesta, esencialmente estética, sea la correcta, y es posible que ésta sea la verdadera sensibilidad del historiador, la del redentor del tiempo perdido. No obstante, confieso que nunca me he sentido cómodo con ella. Considero que hay que estar preparado para preguntarse sin ambages cuál es la utilidad práctica, aquí y ahora, de los estudios históricos. Nunca me ha parecido suficiente responder que satisfacen una curiosidad natural, y me parece excesiva y peligrosamente autocomplaciente la idea que alguna vez sugirió Lord Acton, de que “nuestros estudios deben carecer de propósito”, particularmente en una cultura como ésta, tan comprometida con una noción prosaica y material de lo que es “relevante”.<sup>14</sup> La acusación de que nuestra actividad es propia de anticuarios, en pocas palabras, me preocupa profundamente, y creo que todos los historiadores profesionales deben estar preparados para afrontarla, por lo menos a satisfacción de su propia conciencia. El historiador debe esperar que se le pregunte cuál se supone que sea el sentido de su trabajo, y no debe dejar de preguntárselo a sí mismo.

Lo anterior no significa que piense iniciar ahora una disquisición sobre qué deben hacer los historiadores con su tiempo. Existen tantos tipos de historia como razones serias para interesarse por el pasado, y tantas técnicas de investigación histórica como métodos racionales para satisfacer ese interés. Tampoco me parece que se justifique una imagen de lo que es central y lo que es periférico, que otorgue prioridad a algún tipo de estudios históricos sobre otros. Por lo tanto, no creo que haya nada que decir, en general, sobre lo que deberían estar haciendo los historiadores,<sup>15</sup> excepto tal vez que deben intentar escribir sobre el pasado con tanta seriedad como se lo permita su talento. Así las cosas, sólo puedo tratar de decir

algo acerca del sentido que tiene la clase de historia del pensamiento que yo mismo procuro escribir. Permítaseme concluir al respecto.

## II

Empecé este ensayo hablando sobre la adopción de la idea de Estado para dar nombre a una persona artificial cuyos representantes están autorizados para ejercer los derechos de la soberanía en su nombre. Desde el siglo xvii este concepto ha permanecido en el centro de las prácticas políticas y la idea que tiene de sí mismo el Occidente moderno. Pero podemos preguntar: ¿qué significa representar al Estado y autorizar a sus representantes? ¿Qué significa hablar del Estado como un actor?

Me parece que la mayoría de nosotros no lo sabe; hemos heredado una teoría que seguimos usando, pero sin entenderla verdaderamente.<sup>16</sup> Si es así, un modo posible, y acaso el único, de mejorar nuestra comprensión es regresar a la coyuntura histórica en la que se expresó y desarrolló por primera vez esta forma de pensar acerca de la política. Se podrá ver entonces cómo se definieron inicialmente los conceptos que aún se invocan, cuál era su propósito, qué idea del poder público sustentaban. A su vez, esto podría ayudarnos a adquirir una comprensión consciente de conceptos que utilizamos sin pensar en ellos y, hasta cierto punto, sin entenderlos. En pocas palabras, es razonable decir que necesitamos a los historiadores del pensamiento para hacer inteligible no sólo éste, sino muchos otros aspectos semejantes del mundo moral y político actual.

Ésta no es una idea nueva; está detrás de la última y más deslumbrante colección de ensayos de F.W. Maitland, dedicada a analizar la teoría de las corporaciones,<sup>17</sup> y en particular de las "*corporation sole*" que son la base de la Constitución británica, incluidos la Corona y el propio Estado.<sup>18</sup> Me com-

place referirme a la estatura de Maitland como historiador del pensamiento político, pero confieso que personalmente estoy menos interesado en esas continuidades que en las discontinuidades presentes que pueden mostrarse en nuestro patrimonio intelectual. Después de todo, las continuidades son tan omnipresentes que han hecho demasiado fácil que se piense en el pasado como un espejo, cuyo estudio sirve para que veamos reflejados nuestros propios prejuicios y presupuestos. Pero las discontinuidades son, con frecuencia, igualmente asombrosas: valores que se grabaron en piedra se desvanecen en el aire un momento después; y no es necesario leer *Ozymandias* para apreciar la fuerza de esta verdad. No es necesario ir más allá, por ejemplo, de los nombres de los grandes compositores grabados con tanta seguridad en la fachada de la Ópera Garnier en París: Bach, Mozart, Beethoven... Spontini. Con nuestros héroes culturales sucede lo mismo que con muchos de nuestros valores y costumbres: están demasiado expuestos a quedar enterrados en las arenas del tiempo y necesitan ser desenterrados y apreciados de nuevo.

La idea a la que me refiero es que, si se estudian los antecedentes históricos y se reflexiona sobre ellos, sería posible tomar distancia respecto de algunas de las suposiciones y creencias actuales, y tal vez incluso evaluarlas de nuevo. La sugerencia que quiero examinar finalmente es que uno de los valores del pasado consiste en que es un depósito de valores que ya no se respaldan, de preguntas que ya no se plantean. El historiador del pensamiento es semejante, en cuanto rescata tesoros intelectuales enterrados, los desempolva y nos permite reconsiderar lo que pensamos sobre ellos.<sup>19</sup>

En los primeros capítulos de este ensayo intenté realizar un trabajo de excavación de ese tipo: revelar la estructura y al mismo tiempo reivindicar la coherencia de lo que he denominado la teoría neorromana de ciudadanos libres y Estados libres. Pienso que la teoría es interesante por sí misma. No obstante, para mí adquiere un interés adicional a la vista de

su posterior eclipse por efecto del análisis liberal de la libertad negativa como ausencia de impedimentos coercitivos. Con el ascenso de la teoría liberal a una posición de hegemonía en la filosofía política contemporánea, se ha perdido de vista la teoría neorromana de tal manera que el análisis liberal es visto comúnmente como la única forma coherente de pensar respecto del concepto en cuestión.

Como ejemplo de esto, considérese el más importante de los análisis del tema en los tiempos recientes, el ensayo *Two Concepts of Liberty*, de Isaiah Berlin. Berlin se presenta como si estuviese comprometido con un ejercicio meramente filosófico, el de dilucidar “la esencia de la idea de la libertad” y al mismo tiempo evitar una “confusión de términos”.<sup>20</sup> Una de las principales confusiones que deben evitarse —explica Berlin— es la de confundir la libertad con conceptos que suelen asociarse con ella, como la igualdad o la independencia, porque confusiones de este tipo, obviamente, “no le hacen favor a la verdad”.<sup>21</sup>

¿Cuál es entonces la verdad? De los dos conceptos que examina, Berlin afirma que “el ideal más verdadero y más humano” es el que especifica que la libertad se disfruta siempre y cuando no “me impidan otras personas hacer lo que quiero”.<sup>22</sup> Se deduce que la libertad debe contraponerse básicamente a la coerción, que “implica la interferencia deliberada de otros seres humanos en el ámbito en que deseo actuar”.<sup>23</sup> Y de esto se desprende que varias confusiones respecto de la libertad pueden fácilmente aclararse para beneficio de todos. Una de estas confusiones se debe a quienes exigen ser liberados de una condición de dependencia política o social. Exigen algo que equivocadamente se denomina “libertad social”, porque piden otra cosa y no el fin de la interferencia coercitiva.<sup>24</sup> Otra confusión se deriva de la creencia de que puede disfrutarse la libertad individual sólo en los estados en que se ejerce el auto-gobierno. Una vez que se entiende que la libertad es mejor definida como ausencia de interferencia, puede enten-



derse que la preservación de este valor no depende de quién ejerza la autoridad, sino simplemente de cuánta autoridad se deposite en las manos de quien sea.<sup>25</sup> Esto muestra que la libertad negativa “no es incompatible con algunas clases de autocracia o, por lo menos, con la ausencia del autogobierno”.<sup>26</sup> Es un error suponer que existe un “vínculo necesario entre la libertad individual y el gobierno democrático”.<sup>27</sup>

A la luz de estas afirmaciones, me parece que adquiere mayor sentido el trabajo arqueológico que emprendí al principio de este ensayo. La crítica de Berlin se basa en la premisa de que la libertad negativa se ve amenazada sólo por la interferencia coercitiva. De esto ciertamente se desprende que no pueden interpretarse la dependencia y la ausencia de autogobierno como falta de libertad. No obstante, esto se deduce sólo porque la conclusión estaba implícita en la premisa. Sin embargo, lo que he tratado de mostrar es que es necesario pensar nuevamente la premisa misma. Lo que la teoría neorromana pone en duda es, precisamente, la suposición de que la libertad individual sea básicamente un asunto de no interferencia.

He aquí una moraleja implícita en el relato que he contado: es notablemente difícil evitar caer bajo el encanto de nuestra herencia intelectual. Cuando se estudian nuestros conceptos normativos y se reflexiona sobre ellos, resulta fácil ser seducido por la idea de que *las* maneras de pensar sobre ellos que las tradiciones intelectuales dominantes nos han legado, tienen que ser las maneras de pensar sobre ellas. Me parece que esa seducción está presente incluso en el argumento, justamente apreciado, de Berlin, quien considera que lo que hace es tan sólo el ejercicio neutral de mostrar lo que un análisis filosófico de los conceptos requiere que se diga sobre la esencia de la libertad. Pero es asombroso, por lo menos, que su análisis siga exactamente el mismo camino que habían seguido antes los teóricos liberales clásicos en su empeño de desacreditar la teoría neorromana de los estados libres.

Esto a su vez sugiere una segunda moraleja, tal vez más impresionante, para adornar mi relato. La historia de la filosofía, y quizás especialmente de la filosofía moral, social y política, tiene la misión de evitar que se caiga tan fácilmente en dicha seducción. El historiador del pensamiento puede ayudar a apreciar en qué medida los valores implícitos en nuestra forma de vida, tanto como nuestra manera de pensar sobre esos valores, manifiestan elecciones hechas en momentos diferentes entre distintos mundos posibles. Esta conciencia puede ser útil para liberarnos del dominio de cualquier explicación hegemónica sobre tales valores, y sobre la manera de interpretarlos y entenderlos. Con una conciencia más amplia de las alternativas, será posible tomar distancia de las convicciones intelectuales que hemos heredado y preguntarnos, con un nuevo espíritu de investigación, lo que debemos pensar acerca de ellas.

Lo anterior no sugiere que deba utilizarse el pasado como un depósito de valores ajenos para imponérselos a un presente ingenuo.<sup>28</sup> Para que el estudio de la historia intelectual pueda tener la utilidad que yo pretendo que tenga, debe haber un plano más profundo en el cual pueda establecerse una correspondencia entre los valores actuales y las suposiciones aparentemente ajenas de nuestros antepasados.<sup>29</sup> Tampoco quiero sugerir que los historiadores del pensamiento deban convertirse en moralistas. En particular admiro a los historiadores que conscientemente se abstienen tanto del entusiasmo como de la indignación cuando repasan los crímenes, locuras y desgracias de la humanidad. Más bien sugiero que los historiadores del pensamiento pueden dar a sus lectores información apropiada para juzgar sus propios valores y sus creencias, y mediten acerca de ellos: rumiarlo. Tengo en mente el pasaje de la obra de Nietzsche, *La genealogía de la moral*, en la cual advierte que para comprender su filosofía, "habría que ser casi vaca".<sup>30</sup> Como una vaca, es necesario ser capaz de rumiar.

Lo que quiero decir es que la obra de los historiadores del pensamiento, si éstos ejercen bien su oficio, puede tener un interés mucho mayor que el recuperar antigüedades. Es suficiente con que pongan al descubierto la riqueza de nuestro patrimonio intelectual, que frecuentemente es menospreciado, y permitan que se valore de nuevo. Dados los límites de este ensayo, sólo he podido recuperar y mostrar un fragmento de esa riqueza. No obstante, considero que es valioso porque manifiesta la existencia de un conflicto, dentro de las tradiciones de pensamiento que hemos heredado, sobre la naturaleza del Estado liberal. Ambas partes en la polémica están de acuerdo en que uno de los objetivos principales del Estado debe ser respetar y preservar la libertad individual de sus ciudadanos. Por un lado se argumenta que el Estado puede cumplir esta promesa simplemente asegurando que sus ciudadanos no sufran una interferencia injusta o innecesaria en la búsqueda de los objetivos que se hayan propuesto. Por el otro, afirma que eso nunca será suficiente, puesto que siempre será necesario que el Estado también garantice que sus ciudadanos no caerán en una situación de dependencia de la buena voluntad de otros. El Estado tiene el deber no sólo de liberar a sus ciudadanos de esa explotación y dependencia, sino de evitar que sus propios representantes, investidos con un poco de autoridad, se comporten en forma arbitraria al imponer las reglas que rigen la vida común.

Como he mostrado, en el Occidente moderno se ha adoptado el primero de estos puntos de vista, haciendo a un lado el segundo. Obviamente, existían condiciones suficientes para llegar a este resultado, pero he tratado de mostrar que, no obstante, puede entenderse como una elección. ¿Fue correcta nuestra elección? Se lo dejo al lector para que lo analice.

## Prefacio

<sup>1</sup> La exigencia de Parlamentos anuales y de distritos electorales iguales parece reflejar, en particular, las prioridades neorromanas.

<sup>2</sup> Véase Mill, 1989: 123, 131-133 y 149, sobre la condición de dependencia de las mujeres y su consecuente servidumbre.

<sup>3</sup> El vocabulario de la filosofía romana en los ámbitos legal y moral destaca de manera notable, por ejemplo, en el análisis que hace Marx del capitalismo, en especial en su análisis de la esclavitud, la alienación y la dictadura.

<sup>4</sup> Sobre la transición de las ideas de los *whigs* al liberalismo, véase Pocock, 1985: 253-310; y Burrow, 1988.

<sup>5</sup> Véase Pettit, 1993a, 1993b y 1997.

<sup>6</sup> Acton, 1906a: 3.

<sup>7</sup> Véase Collinson, 1967 y 1988; véase también el capítulo 1, nota 32.

## 1. la teoría neorromana de los estados libres

<sup>1</sup> [Parker], 1934: 194. Respecto del argumento de Parker, véase Tuck, 1993: 226-233, y Mendle, 1995: 70-89.

<sup>2</sup> [Parker], 1934: 168, 208.

<sup>3</sup> *Ibid.*: 168, 211.

<sup>4</sup> Respecto de la aparición de esta teoría en la Inglaterra de principios del siglo xvii, véase Sommerville, 1986: 9-56. Acerca de la descripción de los portadores de la soberanía como "sujetos" del poder soberano, véase [Parker], 1934: 210.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo [Maxwell], 1644: 32. Respecto de Maxwell, véase Sanderson, 1989: 48-51.

<sup>6</sup> *Englands Absolute Monarchy*, 1642, Sig. A, 3v.

<sup>7</sup> [Hunton], 1643: 38, 39. Al respecto, véase: Judson, 1949: 397-407; y Sanderson, 1989: 30-32.

<sup>8</sup> Parto de la idea de que había una crisis constitucional, no sólo en la administración, pero para una exposición clásica de la tesis, véase Elton, 1974, II: 164-182, 183-189. Sobre cómo los llamados historiadores revisionistas del periodo profundizaron en el argumento de Elton, véase Adamo, 1993. Para un análisis crítico de la idea de que la crisis era revolucionaria en un sentido marxista, véase MacLachlan, 1996: 55-63, 231-251.

<sup>9</sup> En Hayward 1603, Sig. B. 3v, se describe el Estado como una unión en la que "muchos conforman un poder y una voluntad". Respecto de la teoría política de los civiles ingleses en este periodo, véase Levack, 1973: 86-121. Sobre la aparición durante el mismo periodo de la idea del Estado como una entidad abstracta que se distingue tanto de gobernantes como de gobernados, véase Skinner, 1989.

<sup>10</sup> Pufendorf emplea el término *civitas*, pero cuando se publicó su texto en inglés en 1703 se tradujo *civitas* como "Estado". Véase Pufendorf, 1703, VII, 2, 13 y 14: 151-152.

<sup>11</sup> Pufendorf, 1672, VII, 2, 13: 886, define al Estado como "una persona moral compuesta cuya voluntad, unida por los pactos de muchos individuos, se considera la voluntad de todos" (*Persona moralis composita, cuius voluntas, ex plurium pactis implicita & unita, pro voluntate omnium habetur*). Asimismo, elogia a Hobbes por haber descrito de manera inteligente a esta persona y agrega con talante hobbesiano (VII, 2, 14: 887) que los individuos y las asambleas soberanos sólo ejercen la voluntad del Estado (*Voluntas civitatis exerit vel per unam personam simplicem, vel per unum concilium*).

<sup>12</sup> Gierke, 1960: 60-61, 139; cf. Runciman, 1997: 4-5.

<sup>13</sup> Hobbes, 1983, V, IX-XII: 134-135.

<sup>14</sup> Hobbes, 1996: 121.

<sup>15</sup> En el *Digesto*, 1985, I. 1.1, I: 1, se cita a Ulpiano para apoyar la idea de que el derecho fundamentalmente hace que los individuos actúen bien al inducirles el miedo al castigo (*metu-poenarum*). Véase también *Digesto*, 1985, I. 5.4, I: 15, donde se cita a Florentino para argumentar que la "libertad es la facultad natural de hacer lo que uno quiere, a menos que la acción en cuestión sea descartada por la fuerza física o la ley" (*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid vi aut iure prohibetur*).

<sup>16</sup> Williams, 1643: 82-84; [Bramhall], 1643: 70; [Digges], 1643: 14; [Filmer], 1991: 267-268. Se emplearon argumentos similares para insistir en que, a pesar de su aparente subordinación, las esposas no están privadas de su libertad. Véase Sommerville, 1995: 79-113.

<sup>17</sup> Hobbes, 1996: 146.

<sup>18</sup> Para mayores detalles sobre esta idea y su efecto en la doctrina de Hobbes sobre la voluntad, véase Gauthier, 1969: 5-13.

<sup>19</sup> Hobbes, 1996: 146.

<sup>20</sup> Si la acción está fuera de su capacidad, lo que le falta no es libertad, sino el poder de moverse. Véase Hobbes, 1996: 146, y cf. Skinner, 1990a: 123-128.

<sup>21</sup> Hobbes, 1996: 45.

<sup>22</sup> Pero como Brett (1997: 228-232) nos ha mostrado de manera perceptiva, hay cierta confusión en el argumento de Hobbes. La posesión de la libertad corporal (libre de impedimentos externos) obviamente presupone la posesión de la libertad natural (el derecho natural de emplear nuestras facultades a voluntad). Pero de acuerdo con Hobbes (1996: 120), se renuncia a la libertad natural cuando se pacta convertirse en súbdito.

<sup>23</sup> Hobbes, 1996: 120-121. Hobbes escribió originalmente "ejercer". Posteriormente escribió "conformar", en lugar de la palabra original en la corrección de las pruebas de imprenta. Es evidente que el punto era importante y difícil de formularse. Tuck destaca la modificación de Hobbes, 1996: 120n.

<sup>24</sup> *Ibid.*: 147.

<sup>25</sup> *Ibid.*: 152.

<sup>26</sup> Sin embargo, para completar el argumento de Hobbes necesitamos agregar la idea subrayada en *Ibid.*: 150-153: que debido a que hay algunos derechos de acción naturales que "no pueden transferirse mediante un pacto", debe haber cierta clase de acciones que, "aunque ordenadas por el soberano", el súbdito "podrá negarse a obedecer, sin cometer injusticia".

<sup>27</sup> *Ibid.*: 152.

<sup>28</sup> *Ibid.*: 149-150; cf. *Ibid.* 1969: 26, 28, 30-31, 43.

<sup>29</sup> Sobre la evolución de esta tradición, el estudio clásico es de Baron, 1966. Véase también Pocock, 1975: 83-330, y Skinner, 1978, I: 3-48, 69-112, 139-189. Respecto del *vivere libero* de Maquiavelo, véase Skinner, 1981: 48-77, y en especial Viroli, 1992: 126-177. Para citas de Maquiavelo en la Inglaterra del siglo XVII, véase Raab, 1964: 102-217.

<sup>30</sup> Maquiavelo comenzó sus *Discursos* c. 1514 y terminó el trabajo en 1519. Véase Skinner, 1978, I: 153-154.

<sup>31</sup> Hice referencia antes no a la teoría neorromana de la libertad, sino a la republicana. Véase Skinner, 1938 y 1990c. Pero ahora me parece que este uso puede provocar confusión. Véase las notas 174 y 176.

<sup>32</sup> Véase Collinson, 1990: 23, donde se confronta el análisis de Pocock. Es un placer especial poder citar esta pieza de investigación clave de Patrick Collinson, toda vez que él presentó estos hallazgos en su conferencia inaugural como profesor emérito de Historia Moderna en Cambridge.

<sup>33</sup> Acerca de Bacon, véase Peltonen, 1995: 74-102, y para consultar temas similares en Bacon, véase *ibid.*: 194-219. Sobre las ideas republicanas en este periodo, véase también Norbrook, 1994.

<sup>34</sup> Acerca de Sidney, véase Worden, 1996: 227-239; acerca de Johnson, véase Barton, 1984; Archer, 1993: 95-120; Smuts, 1994: 31-34; y Worden, 1994e.

<sup>35</sup> El *Plato Redivivus* de Platón se publicó por primera vez en 1681. Véase Fink, 1962: 129. Acerca de Neville, véase *ibid.*: 123-148; Robbins, 1959: 5-19; Pocock, 1975: 417-422. La obra *Discourses* de Sidney fue escrita entre 1681 y 1683, pero se publicó hasta 1698. Véase Scott, 1991: 201-202, 361. Acerca de

Sidney, véase Fink, 1962: 149-169; Scott, 1988 y 1991; Houston, 1991. Sobre el republicanismo de este periodo, véase Worden, 1994d: 144-165.

<sup>36</sup> Hago referencia a este capítulo de la historia en Skinner, 1974.

<sup>37</sup> Acerca de Price véase Robbins, 1959: 335-346 y sobre sus ideas acerca de la libertad, véase Thomas, 1977: 151-173, y Miller, 1994: 373-376. La descripción clásica de los argumentos republicanos en la Revolución Estadounidense se encuentra en Bailyn, 1965: 55-93. Véase también Houston, 1991: 223-267. El recuento más completo y más reciente se encuentra en Rahe, 1992.

<sup>38</sup> Gardiner, 1906: 388. Sobre estudios recientes del republicanismo en la década de 1650, véase Worden, 1991; Scott, 1992; Pocock y Schochet, 1993. Véase también el excelente resumen de Worden, 1994a, 1994b y 1994c.

<sup>39</sup> Como señala Worden (1994a: 61-62), estos argumentos surgieron sólo después de la decisiva batalla de Worcester (septiembre de 1651). Antes de esa fecha predominaron las defensas *de facto* de lo que quedaba del Parlamento Largo; acerca de éste, véase Wallace, 1964; y Skinner, 1972.

<sup>40</sup> Nedham, 1767: xii. Acerca de los editoriales de Nedham, véase Frank, 1980: 90.

<sup>41</sup> Sobre las relaciones de Nedham con Milton, véase Frank, 1980: 86; y Worden, 1995.

<sup>42</sup> Corns (1995: 26-27 y 36-40) muestra que los panfletos de Milton en defensa de la *commonwealth* (república) también encerraban valores republicanos. Señala atinadamente el ideal de ciudadanía, pero en su *Eikonoklastes*, la teoría neorromana de la libertad desempeña el papel más subversivo. Véase capítulo 2, nota 40. Respecto de la táctica literaria utilizada por Milton para desacreditar al *Eikon Basilike*, véase Zwicker, 1993: 37-59.

<sup>43</sup> Pero Worden (1994a: 57-59, 64-68) subraya atinadamente que, aunque Nedham y Milton escribían propaganda oficial, al mismo tiempo eran sumamente críticos del nuevo régimen.

<sup>44</sup> Wither, 1874. El discurso de Wither titulado *To the Parliament and People* apareció por primera vez en 1653. Véase Smith, 1994: 191-192, 230-232.

<sup>45</sup> [Hall], 1700. Acerca del panfleto de Hall y la fecha de su primera publicación (1650), véase Smith, 1994: 187-190, 213-215.

<sup>46</sup> [Osborne], 1811. Respecto de la atribución del panfleto de Osborne y la fecha de su primera publicación (1652), véase Wallace, 1964: 405; véase también Smith, 1994: 190-191.

<sup>47</sup> Acerca de Streater, véase Smith, 1995.

<sup>48</sup> Acerca de esta versión véase Pocock, 1975: 381-383; Frank, 1980: 93-100; Worden 1994a: 74-81. Acerca de la relación entre las dos versiones, véase Frank, 1980, apéndice B: 184-185. Como señala Worden (1994a: 81), el texto de Nedham se volvió a publicar en 1767 en el contexto del debate sobre las colonias americanas. Ésta es la edición que utilizo.

<sup>49</sup> Acerca de la fecha y el contexto de la publicación, véase Pocock, 1977: 6-14. Acerca de Harrington, como republicano clásico, véase Pocock, 1975: 383-400, y Pocock, 1977: 43-76. Acerca de algunas interrogantes respecto

de la interpretación de Pocock, incluida la sugerencia de que Harrington es más seguidor de Hobbes, véase Rahe, 1992: 409-426, y Scott, 1993: 139-163.

<sup>50</sup> Acerca de la congruencia del republicanismo de Milton a finales de la década de 1650, véase Dzelzainis, 1995.

<sup>51</sup> Robbins, 1959: 32; Scott, 1988: 86, 100-101.

<sup>52</sup> Con frecuencia se emplea el término "sociedad civil", pero sólo para distinguir el estado de naturaleza del Estado en que vivimos como miembros de una *commonwealth*. Véase, por ejemplo, Harrington, 1992: 8, 23. Por lo tanto, a veces contrastan la sociedad civil con la familia. Véase, por ejemplo, Sidney, 1990, II: 5: 96.

<sup>53</sup> Deliberadamente utilicé aquí los términos *freedom* y *liberty* en forma distinta *et passim*. En Pitkin (1988) se insiste en que los términos no son sinónimos. Pero persiste el hecho, entre los autores que analizo, de que las diferencias no tienen un contenido filosófico. Véase, por ejemplo, Hobbes, 1996: 145, al principio del capítulo sobre la libertad de los súbditos, al hablar de *liberty* o de *freedom*.

<sup>54</sup> Aunque los autores que estoy tomando en consideración por lo general se refieren a la ausencia de limitaciones (más que a restricciones), suponen que la libertad del individuo se vulnera cuando se le obliga a actuar, así como cuando se le impide de manera coercitiva que actúe. En vista de que el término "restricción" comprende ambas posibilidades (mientras que "limitación" sólo cubre la última), parece ser el término idóneo. Harrington es consciente de ello y prefiere hablar de restricción. Véase Harrington, 1992: 22. (Neville adopta el mismo uso: véase Neville, 1969: 111.) Respecto del análisis terminológico precisamente sobre estos términos, véase la explicación de la correspondencia entre Jeremy Bentham y John Lind en Long, 1977: 54-61; cf. Miller, 1994: 393-395; y Pettit, 1997: 42.

<sup>55</sup> Véase Maquiavelo, 1960, I: 16: 174 y II, 2: 284, donde habla de *comune utilità* y de *profitti*; nunca habla de *diritti*.

<sup>56</sup> Acerca de estos antecedentes, véase Salmon, 1959: 80-88, 101-108.

<sup>57</sup> Milton, 1991: 8; cf. Neville, 1969: 85; Sidney, 1990, I: 2: 8-9.

<sup>58</sup> Milton, 1980: 455; cf. Neville, 1969: 130. Por lo tanto, no se puede distinguir entre las explicaciones neorromanas y contractualistas de la libertad civil, refiriéndose a la manera diferente en que tratan los derechos. Anteriormente argumenté otra cosa debido a que me centré excesivamente en los escritos renacentistas. Véase Skinner, 1983, 1984, 1986, pero cf. las críticas justificadas en Houston, 1991: 137, y en Charvet, 1993: 11-14.

<sup>59</sup> Nedham, 1767: 87, 11.

<sup>60</sup> Acerca de la aprobación de esta idea por parte de todos a finales del siglo XVII en Inglaterra, véase Harris, 1990.

<sup>61</sup> [Hall], 1700: 10, 15. En vista de que Thomas Jefferson leyó a Harrington, y dado que Jefferson unió "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad", resulta significativo el hecho de que el escrito de John Hall se imprimiese



de nuevo (con las iniciales J. H.) en la edición de John Toland de las obras de Harrington en 1700. Ésa es la edición que he utilizado.

<sup>62</sup> Nedham, 1767: 72-73.

<sup>63</sup> Sidney, 1990, III. 16: 403; cf. III. 21: 444 y III. 25: 464-465.

<sup>64</sup> Neville, 1969: 122, 125, 131, 185; cf. Locke, 1988, II. 123: 350. Acerca del planteamiento de Locke de estos derechos, véase Tully, 1980: 163-174.

<sup>65</sup> Hasta este punto, las ideas de los autores que analizo eran compartidas por quienes defendían el Parlamento cuando estalló la guerra civil refiriéndose al reclamo "monarcómano" (acuñado, como hemos visto, por Henry Parker, entre otros) de que el pueblo, por naturaleza libre y originariamente soberano, sólo delega sus poderes soberanos para ser ejercidos en su beneficio a la vez que se reserva los derechos últimos de la soberanía y, por tanto, el derecho de destituir a cualquier gobernante que no actúe en beneficio del pueblo. Respecto de esta teoría "monarcómana", véase Skinner, 1978, II: 302-348. Acerca de la forma en que Parker expresa la teoría en 1642, véase [Parker], 1934: 168, 170-171, 186. Algunos comentaristas se han referido a esta línea de pensamiento como "republicana". Véase, por ejemplo, Tuck, 1993: 221-253. Pero mientras Parker se opone claramente a la tiranía, y su línea de argumentación podía ser utilizada (como hizo Milton) para defender el regicidio, no es inherentemente republicana en el sentido de que incorpora el repudio a la institución de la monarquía. El propio Parker insiste en ser "celosamente afecto a la monarquía". Véase [Parker], 1934: 207. Un republicanismo joven sólo surge una vez que las dos premisas de los autores que analizo se suman al argumento.

<sup>66</sup> Sin embargo, de ninguna manera quiero decir con ello que me haya faltado orientación. Acerca de los antecedentes romanos, véase Wirszubski, 1960; y Brunt, 1988; acerca de los puntos de vista de Maquiavelo sobre la libertad, véase Colish, 1971; acerca de las opiniones de Maquiavelo y de Harrington, véase el debate clásico en Pocock, 1975: 186-188, 196-199, 392-393; acerca de Sidney, véase Scott, 1988: 35-42; Houston, 1991: 108-122; Scott, 1991: 201-228. Para un análisis general, con quien estoy especialmente en deuda, véase Pettit, 1997: 17-78.

<sup>67</sup> Pettit (*ibid.*: 15) caracteriza a los autores que analizo como exponentes de la "libertad republicana". Sin embargo, como ya hice notar, este uso puede resultar confuso. Algunos eran republicanos en el sentido estricto del repudio a la institución de la monarquía, pero otros subrayaban la compatibilidad de su teoría de la libertad con formas establecidas de gobierno monárquico. Véase abajo, notas 174 y 176.

<sup>68</sup> Worden (1994a: 46) argumenta, en cambio, que "es en cuanto una política de la virtud como el republicanismo más claramente se define a sí mismo".

<sup>69</sup> Para el mismo énfasis en las fuentes romanas, véase Wirszubski, 1960: 4-5. Nótese, en cambio, que en los escritos "monarcómanos" como *Observations* de Henry Parker, de 1642, no se analizan los estados libres; nunca se plantea la pregunta de si Inglaterra puede o debe convertirse en Estado libre.

- <sup>70</sup> Milton, 1962: 343, 472, 561; Milton, 1980: 420, 424, 432.
- <sup>71</sup> Harrington, 1992: 19. Cf. las referencias constantes a las "*commonwealth* libres" en Milton, 1980: 407, 409, 421, 424, 429, 456, 458.
- <sup>72</sup> Sidney, 1990, II. 31: 303; cf. III. 43: 514.
- <sup>73</sup> Nedham, 1767, portada.
- <sup>74</sup> *Ibid.*: 4, 62, 69, 173. Sidney prefiere hablar del cuerpo de la nación. Véase Sidney, 1990, II. 19: 190; III. 44: 565.
- <sup>75</sup> Harrington, 1992: 24, 273.
- <sup>76</sup> Neville, 1969: 82.
- <sup>77</sup> *Ibid.*: 73-74.
- <sup>78</sup> *Ibid.*: 81.
- <sup>79</sup> *Ibid.*: 76.
- <sup>80</sup> Mientras que esta analogía está presente en todos los autores del siglo XVII que analizan, quienes logran exponerla más sencillamente son ciertos *commonwealthmen* del siglo XVIII. Véase, por ejemplo, Price, 1991: 22, 79, 84.
- <sup>81</sup> Maquiavelo (1960, I. 2: 129) habla de las *cittadi* libres de la *servitù* como aquéllas *governate per loro arbitrio*.
- <sup>82</sup> Nedham, 1767: 2 et passim.
- <sup>83</sup> Sidney, 1990, III. 16: 403.
- <sup>84</sup> Nótese el contraste con la interpretación que hace John Locke del consentimiento en su obra *Two Treatises of Government*. Como muestra Dunn (1969: 141-147), Locke emplea el concepto sólo para hablar de los orígenes del gobierno legítimo. Cf. Locke, 1988: II. 95-122, 330-349. Los autores que analizan agregan la exigencia aún más radical de que cada ley debe promulgarse con el consentimiento de aquéllos a los que regirá. Sobre la cuestión relacionada con la interpretación que hace Locke de la libertad política, véase Tully, 1993: 281-323.
- <sup>85</sup> Nedham, 1767: xxii, 32-33, 28-29, 114-115.
- <sup>86</sup> Harrington, 1992: 22.
- <sup>87</sup> Sidney, 1990, II. 5: 99.
- <sup>88</sup> Véase, por ejemplo, las advertencias en Berlin, 1958: 17-19, 43.
- <sup>89</sup> Harrington, 1992: 166.
- <sup>90</sup> [Osborne], 1811: 164.
- <sup>91</sup> Sidney, 1990, II. 5: 104.
- <sup>92</sup> Nedham, 1767: xv, 23.
- <sup>93</sup> Milton, 1962: 519.
- <sup>94</sup> Sidney, 1990, I. 5: 17; cf. II. 5: 99; III. 31: 502.
- <sup>95</sup> Harrington, 1992: 24; cf. Sidney, 1990, II. 5: 102-103.
- <sup>96</sup> Moro, 1965: 112, 122.
- <sup>97</sup> Milton, 1980: 458.
- <sup>98</sup> *Ibid.*: 459.
- <sup>99</sup> Nedham, 1767: 38.
- <sup>100</sup> Milton, 1962: 343.
- <sup>101</sup> Neville, 1969: 102.

<sup>102</sup> Sidney, 1990, II. 19: 189.

<sup>103</sup> Algunas implicaciones constitucionales salieron a colación al respecto. Se ha dicho que si la libertad de la *commonwealth* ha de conservarse, el pueblo (o sus representantes) debe estar dispuesto a dedicar su tiempo y su energía a actuar por el bien común. Para expresar el supuesto en la terminología de los textos del Renacimiento, el pueblo debe poseer *virtú*. Pero el problema es que esa *virtú* rara vez se considera una cualidad natural; la mayoría de las personas coloca sus intereses por encima del bien de la comunidad. De nuevo, para expresar el asunto en la terminología del Renacimiento, el pueblo se inclina a la *corruzione*, no a la *virtú*. La principal implicación constitucional es que si la virtud cívica ha de ser alentada (y la libertad pública sostenida de esa manera), tendrá que haber leyes formuladas para obligar a las personas a salir de su tendencia, natural pero autoderrrotista, de menoscabar las condiciones necesarias para sostener su propia libertad. He tratado de examinar este aspecto del argumento en Skinner, 1981: 56-73; 1983 y 1984. Acerca del lugar de la virtud cívica en las teorías republicanas de la ciudadanía, véase también Oldfield, 1990: 31-77, y Spitz, 1995: 341-427. Para la exposición más clara de la idea de que el pueblo tendrá que ser *forcé d'être libre* entre los autores que estoy analizando, véase Milton, 1980: 455.

<sup>104</sup> [Osborne], 1811: 163.

<sup>105</sup> Nedham, 1767: ix-x.

<sup>106</sup> Milton, 1980: 429-447.

<sup>107</sup> Harrington, 1992: 64-66.

<sup>108</sup> *Ibid.*: 21-22.

<sup>109</sup> *Ibid.*: 22, 64-66.

<sup>110</sup> Neville, 1969: 103, 192.

<sup>111</sup> Para los antecedentes de la familia de Sidney, véase Scott, 1988: 43-58.

<sup>112</sup> Sidney, 1990, I. 10: 31; II. 16: 166-170; III. 37: 526-527.

<sup>113</sup> Me parece importante subrayar este punto, aunque sólo sea porque una serie de comentaristas recientes (de manera notable Rahe [1992]) han argumentado que existe una marcada diferencia entre el republicanismo antiguo y el moderno.

<sup>114</sup> El contraste entre libertad y esclavitud se aprecia en Wirszubski, 1960: 1-3; Pocock, 1977: 57; Worden, 1994b: 100-101. Véase también Houston, 1991: 102, 108-122, acerca de la diferencia entre libertad y esclavitud como punto de partida de Sidney. Pero es Pettit quien más se ha esforzado por resaltar la importancia del contraste entre ambos términos. Véase Pettit, 1997: 22, 31-32, un análisis con el que estoy en gran deuda.

<sup>115</sup> Véase Maquiavelo, 1960, I. 1: 129, acerca del supuesto de que Roma disfrutó de un *principio libero*.

<sup>116</sup> *Ibid.*: la falta de un *origine libera* de Florencia.

<sup>117</sup> *Ibid.*, I. 2, p. 120, para las ciudades que viven en servitú.

<sup>118</sup> [Hall], 1700: 15.

<sup>119</sup> Para el estudio de Milton de los *Discorsi* de Maquiavelo (realizado en 1651-1652), véase Armitage, 1995: 207 y nota.

<sup>120</sup> Milton, 1980: 407, 409, 422, 448-449.

<sup>121</sup> Sidney, 1990, I. 5: 17.

<sup>122</sup> Los puntos de vista de los juristas romanos sobre la esclavitud se citan y analizan en Garnsey, 1996: 25-26, 64-65, 90-97.

<sup>123</sup> *Digesto*, 1985, I. 5. 3, I. 15: *Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*.

<sup>124</sup> Aspecto bien resaltado en Wirszubski, 1960: 1-3, y en Brunt, 1988: 283-284. El contraste está implícito en la versión del diferente estatus de los esclavos y de las personas libres en el Libro 1; se explica en el análisis de la manumisión en el Libro 40. Véase *Digesto*, 1985, III: 421-486.

<sup>125</sup> *Digesto*, 1985, I. 5, I. 15: *Servitus est... qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*.

<sup>126</sup> El Libro 1 del *Digesto* reconoce que los esclavos son personas, pero el Libro 41 (de la propiedad) deja muy claro que, como había declarado Aristóteles, son meras herramientas con vida. Sobre este aspecto dual, véase Garnsey, 1996: 25-26.

<sup>127</sup> El tema se repite constantemente en las comedias de Plauto, en particular en *Bacchides*, *Epidicus*, *Mostellaria* y *Pseudolus*.

<sup>128</sup> Cuando comienza la acción, el amo de Tranio ha estado ausente en Egipto por tres años. Véase Plauto, 1924: 296, líneas 78-79.

<sup>129</sup> *Digesto*, 1985, I. 6. *titulus*, I. 17: *De his qui sui vel alieni iuris sunt*.

<sup>130</sup> *Ibid.*: I. 6. 3, I. 18: *Item in potestate nostra sunt liberi nostri... quod ius proprium civium Romanorum est*. Cf. Brunt, 1988: 284-285.

<sup>131</sup> *Ibid.*: I. 6. 1, I. 17: *alieno iuri subiectae sunt*.

<sup>132</sup> *Ibid.*: I. 6. 1, I. 18: *in aliena potestate sunt*.

<sup>133</sup> Bien señalado en Pettit, 1997: 32, 35.

<sup>134</sup> *Digesto*, 1985, I. 6. 2, I. 18.

<sup>135</sup> Plauto, 1924: 292, línea 37.

<sup>136</sup> La frase se repite en posteriores debates sobre la esclavitud en el *Digesto*. Véase, por ejemplo, *Digesto*, 1985, 2.9.2, I. 52; 9.4.33, I. 303; II. 1. 16, I. 339; 48. 10. 14, IV: 825. Para consultar el debate más completo al respecto, véase el Libro 41 acerca de la adquisición del derecho de propiedad de las cosas, esp. 41.1. 10, IV: 491 y 41.1. 63, IV: 500.

<sup>137</sup> Esto puede parecer una pretensión anacrónica e incomprensible, pero los puntos de vista que he tomado del *Digesto* fueron recopilados por juristas anteriores, y de este antecedente común hablan los moralistas e historiadores romanos. En particular cuando describen a los esclavos como personas *in potestate*, sujetos al poder de alguien más. Véanse, por ejemplo, Séneca, *De Ira*, 3.12.7, en Séneca, 1928-1935, I: 286, y *De Beneficiis*, 3. 22.4, en *ibid.*: III: 168. Respecto de los esclavos como personas *in potestate*, véanse también Tito Livio 8.15.8, en Tito Livio, 1926: 62; y 37.34.4, en *ibid.*: 1935: 388.

<sup>138</sup> *Digesto*, 1985, 11. 3. 14, I: 344; 18.1. 81, II: 526; 26. 7. 57, II: 772; 34. 1. 15, III: 145; 46. 1.47, IV: 693; 48.15. 1, IV: 834.

<sup>139</sup> De acuerdo con el Nuevo Testamento —hablando aquí de los supuestos de la filosofía moral romana—, esto describe la naturaleza de la relación entre el hombre y Dios: el hombre depende por completo de Su benevolencia. Parece ser que gracias a la traducción de Lucas 2.14 en la versión autorizada, el término “buena voluntad” comenzó a usarse ampliamente para describir la benevolencia que se espera encontrar en las manos de la persona bajo cuyo poder vivirá alguien.

<sup>140</sup> Salustio, 1931, 20. 6-7: 34: *postquam res publica in paucorum potentium ius atque dicionem concessit... ceteri omnes... eis obnoxii*. Tito Livio habla de manera similar de ser odioso como equivalente, en el caso de una comunidad, de estar sometido al poder de alguien más. Véase Tito Livio 7.30.3, en Tito Livio, 1924: 456; 37.53.4, en *ibid.*: 1935: 446.

<sup>141</sup> Salustio (1931, 20. 6-7: 34) habla de vivir en subordinación como la pérdida de las *libertas*.

<sup>142</sup> Séneca, *De Beneficiis*, 3.20.1, en Séneca, 1928-1935, III: 164, sobre *servitudo* como la condición en la que *corpora obnoxia sunt et adscripta dominis*.

<sup>143</sup> Véase, respectivamente, Tácito, *The Annals*, 14. 40 en Tácito, 1914-1937, V: 172; y 11.7, en *ibid.*, IV: 256.

<sup>144</sup> Tácito, *The Annals*, 14.1, en *ibid.*: V: 106.

<sup>145</sup> Sobre *civitas libera* en Tito Livio, véase Wirszubski, 1960: 9-12.

<sup>146</sup> Traducidos primero al inglés en 1600 —fecha sugerente en vista de los hallazgos de Collinson sobre la prosperidad del republicanismo popular hacia finales del reinado isabelino—. Véase Tito Livio, 1600, y cf. Collinson, 1987: 339-402, y Collinson, 1990: 18-28.

<sup>147</sup> Para esta frase, véase Tito Livio 3.38.9, en Tito Livio, 1922: 126; 6. 20. 14, en *ibid.*, 1924: 266; 6.40.6, en *ibid.*: 336.

<sup>148</sup> Tito Livio 2.1.7, en *ibid.*, 1919: 220; 4.24. 4-5, en *ibid.*, 1922: 332.

<sup>149</sup> Tito Livio 2.3. 2-4, en *ibid.*, 1919: 226; 3.45. 1-2, en *ibid.*, 1922: 146.

<sup>150</sup> Tito Livio 2.1.1, en *ibid.*, 1919: 218: *imperioque legum potentiora quam hominum*. A propósito de frases similares en Cicerón y Salustio, véase Wirszubski, 1960: 9. Acerca del uso que hace Harrington de la frase en *Oceana*, véase más adelante el capítulo 2, nota 39.

<sup>151</sup> Tito Livio 1.17.3, en Tito Livio, 1919: 60; 1.46.3, en *ibid.*, 1919: 160; 2.1.1, en *ibid.*: 218; 2.9.2-6, en *ibid.*: 246; 2.15.2-3, en *ibid.*: 266-268.

<sup>152</sup> Tito Livio 1.23.9, en *ibid.*, 1919: 80; 3.37.1, en *ibid.*, 1922: 120; 3.61.1-3, en *ibid.*: 204; 4.15.6, en *ibid.*: 308.

<sup>153</sup> Tito Livio 5.20.3, en *ibid.*, 1924: 68; 8.19.12, en *ibid.*, 1926: 76.

<sup>154</sup> Tito Livio 42.13.12, en *ibid.*, 1938: 330.

<sup>155</sup> Véase Tito Livio 35.32.11, en *ibid.*, 1935: 94, respecto de *libertas* como la cualidad *quae suis stat viribus, non ex alieno arbitrio pendet*, cf. Wirszubski, 1960: 9.

<sup>156</sup> Harrington, 1992: 20, 30. Para una descripción contrastante de los orígenes de la noción de la esclavitud del siglo xvii, véase Houston, 1991: 108-110.

<sup>157</sup> Harrington, 1992: 10.

<sup>158</sup> Neville, 1969: 81, 97, 126. A propósito de la admiración que siente Sidney por Maquiavelo, véase Scott, 1988: 30-35. Cabe señalar, en cambio, el desprecio que Maquiavelo expresó por esos autores "monarcómacos" de la década de 1640, como Henry Parker, quien habla ([Parker], 1934: 185) de las "despreciables políticas florentinas".

<sup>159</sup> Véase, por ejemplo, Milton, 1962: 529; Sidney, 1990, II. 27: 263-270.

<sup>160</sup> Macaulay, 1863, I: 108, 110, evidentemente recuerda a Rapin, 1732-1733, II: 406, col. 2, quien había descrito el episodio como "el paso más imprudente y fatal que podía haber tomado". Respecto de la historia de Rapin como una aportación fundamental a la interpretación *whig* de la Revolución Inglesa, véase Forbes, 1975: 233-240. Para mayores detalles acerca del intento de arresto, véase Kenyon, 1966: 195-196.

<sup>161</sup> Véase también Neville, 1969: 149.

<sup>162</sup> Milton, 1962: 377.

<sup>163</sup> *Ibid.*: 377, 389.

<sup>164</sup> *Ibid.*: 462.

<sup>165</sup> Price, 1991: 30.

<sup>166</sup> *Ibid.*: 45.

<sup>167</sup> [Osborne], 1811: 164; cf. Nedham, 1767: 28-30, 42-45, 97-99.

<sup>168</sup> Milton, 1962: 458.

<sup>169</sup> *Ibid.*: 410.

<sup>170</sup> *Ibid.*: 409.

<sup>171</sup> *Ibid.*: 579.

<sup>172</sup> Neville, 1969: 128; cf. *ibid.*: 110.

<sup>173</sup> Véase en particular Neville, 1969: 174-175.

<sup>174</sup> Éste es el modelo constitucional preferido, por ejemplo, hasta por autores "republicanos" como Sidney y Neville. Véase Sidney, 1990, I. 10: 30-31 y II. 16: 166-170; cf. Neville, 1969: 173-195. Sidney (1990, II. 19: 188) insiste en que "nada más lejos de mi intención que hablar de manera irreverente de los reyes", mientras que Neville (1969: 141) alaba la "feliz restauración" de Carlos II.

<sup>175</sup> Maquiavelo (1960, I. 2: 129) habla de que las comunidades *governate pero loro arbitrio o come republiche o come principato*. Para un debate al respecto, véase Colish, 1971; y Skinner, 1983.

<sup>176</sup> Es este compromiso el que —quisiera subrayar ahora— hace inadecuado describir la teoría de la libertad que estoy analizando como una teoría específicamente republicana. Sin embargo, persisten vínculos estrechos entre el republicanismo en un sentido estricto y la teoría de la libertad que analizo, véase la nota 177.

<sup>177</sup> Como resultado, aunque hay autores políticos (por ejemplo, John Locke)

que defienden la teoría de la libertad que analizo sin ser republicanos en el estricto sentido de oponerse a la institución de la monarquía, persiste el hecho de que todos los republicanos del periodo que analizo apoyan la teoría de la libertad a la que me refiero y la emplean para disimular su repudio a la monarquía.

<sup>178</sup> [Hall], 1700: 3, 15.

<sup>179</sup> [Osborne], 1811: 162, 164, 165.

<sup>180</sup> [Hall], 1700: 3.

<sup>181</sup> [Osborne], 1811: 165, 167.

<sup>182</sup> *Ibid.*: 165.

<sup>183</sup> *Ibid.*: 164.

<sup>184</sup> *Ibid.*: 173.

<sup>185</sup> [Hall], 1700: 3.

<sup>186</sup> *Ibid.*: 5, 14; [Osborne], 1811: 168, 169, 170, 175.

## 2. Los estados libres y la libertad individual

<sup>1</sup> Hobbes, 1996: 149.

<sup>2</sup> Filmer, 1991: 275.

<sup>3</sup> Quizá los replanteamientos más célebres han sido los de Benjamin Constant y, en nuestro tiempo, Isaiah Berlin. Véase Constant, 1988: 309, 316-317, y Berlin, 1958: 39-47.

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Scott, 1993: 152n.

<sup>5</sup> Acerca del planteamiento de Salustio y su influencia, véase Skinner, 1990b.

<sup>6</sup> Salustio, 1931, 6.7: 12: *regium imperium, quod initio conservandae libertatis atque augendae rei publicae fuerat, in superbiam dominatinnemque se convortit.*

<sup>7</sup> Salustio, 1931, 7.3: 12-14: *Sed civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit.*

<sup>8</sup> Salustio, 1931, 7.2: 12: *Nam regibus boni quam mali suspectiores sunt semperque eis aliena virtus formidulosa est.*

<sup>9</sup> Sobre el tema de la *grandezza* tratado por Maquiavelo, véase Skinner, 1981: 50-57; 1990b: 138-141.

<sup>10</sup> Maquiavelo, 1960, II. 2: 280:

*Ma sopra tutto maravigliossissima è a considerare a quanta grandezza venne Roma poichè la si liberò da' suoi Re. La ragione è facile a intendere: perchè non il bene particolare ma il bene comune è quello che fa grandi le città. E sanza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche [...] Al contrario interviene quando vi è uno principe, dove il più delle volte quello che fa per lui offenda la città, e quello che fa per la città offende lui.*

<sup>11</sup> Harrington, 1992: 33.

<sup>12</sup> Nedham, 1767: xxv.

<sup>13</sup> *Ibid.*: xxvi.

<sup>14</sup> Salustio, 1931, 11.4: 18-20: *L. Sulla... bonis mītis malos eventus habuit*.

<sup>15</sup> Véase el excelente debate en Armitage, 1995: 206-214.

<sup>16</sup> Harrington, 1992: 44.

<sup>17</sup> Como señala Worden (1991: 467-468), los autores ingleses de finales de la tradición neorromana, como Robert Molesworth y John Trenchard, denunciaron explícitamente la búsqueda de la conquista y la gloria militar.

<sup>18</sup> Wirszubski (1960: 3) subraya el punto aún más enfáticamente cuando proclama que, al amparo de la ley de Roma, "la libertad del ciudadano y la libertad interna del Estado" eran "aspectos diferentes de la misma cosa".

<sup>19</sup> Maquiavelo, 1960, I. 16: 174: *la comune utilità de vivir in un vivere libero es di potere godere liberamente le cose sue sanza alcuno sospetto*.

<sup>20</sup> Maquiavelo, 1960, II. 2: 284: *si conosce non solamente che nascono liberi e non schiavi, ma ch' ei possono mediante la virtù loro diventare principi*.

<sup>21</sup> Harrington, 1992: 20. Después Sidney plantearía el argumento a la inversa: "Aquél que se opone a la libertad pública, vulnera la suya propia". Véase Sidney, 1990, I. 5: 18; cf. II. 27: 263; II. 28: 270.

<sup>22</sup> Nedham, 1767: v.

<sup>23</sup> *Ibid.*: 11.

<sup>24</sup> Milton, 1980: 458.

<sup>25</sup> Para el caso de Hampden, véase Kenyon, 1966: 104-105, 109-111.

<sup>26</sup> Milton, 1962: 448-449, 574-575.

<sup>27</sup> Había dado por sentado que lo que está en discusión entre los teóricos neorromanos y sus críticos liberales clásicos no es un desacuerdo en cuanto al significado de la libertad, sino en lo referente a las condiciones que deben cumplirse para garantizarla. Véase Skinner, 1983, 1984, 1986. Pero Philip Pettit me ha convencido de que las dos escuelas de pensamiento sí están en desacuerdo respecto del significado de la libertad en sí (entre otras cosas).

<sup>28</sup> Hall, 1700: 3, 6.

<sup>29</sup> Osborne, 1811: 164.

<sup>30</sup> Nedham, 1767: 48-49.

<sup>31</sup> Sidney, 1990, I. 5: 17.

<sup>32</sup> Respecto del mismo contraste entre la libertad personal y la esclavitud, véase Sidney, 1990, I. 10: 31; I. 18: 57.

<sup>33</sup> Bolingbroke, 1997, esp. Carta xix: 177-191.

<sup>34</sup> La declaración fue secundada por los primeros historiadores *whig* de la Revolución Inglesa. Véase, por ejemplo, Rapin, 1732-1733; II: 431, col. 1, quien dice que ésta fue "la causa más inmediata de la guerra civil que siguió tan rápidamente".

<sup>35</sup> Milton, 1962: 454.

<sup>36</sup> Respecto de la última afirmación de que los ejércitos permanentes plantean una amenaza especial a la libertad, véase Skinner, 1974: 118-120, 123.

<sup>37</sup> La pregunta de cuáles serían las formas constitucionales necesarias para



que el Estado moderno cumpla con estos requisitos se analiza en Pettit, 1997: 171-205.

<sup>38</sup> Esto no quiere decir que la libertad individual, de acuerdo con estos autores, pueda en cierto sentido *equipararse* con la virtud o el derecho de la participación política y, por ende, que la libertad *consiste en* ser miembro de un Estado autónomo (como se da por sentado, por ejemplo, en Miller, 1991: 6; Wootton, 1994: 17-18; Worden, 1994d: 174). Los autores que analizan arguyen solamente que la participación (por lo menos a modo de representación) constituye una condición necesaria para mantener la libertad individual. Véase Skinner, 1983, 1984, 1986; y cf. Pettit, 1997: 27-31.

<sup>39</sup> Harrington, 1992: 8, 20.

<sup>40</sup> Milton, 1991: 32-33. Corns (1995: 26) dice de Milton, en su obra *The Tenure*, que aparece "como un regicida más que como un republicano". No difiero, pero las referencias de Milton a los estados libres y la esclavitud personal lo muestran más presto que los autores "monarcómacos" de la década de 1640 (como Henry Parker) a adaptarse a una actitud republicana.

<sup>41</sup> Para un mayor análisis del mismo argumento, véase Nedham, 1767: 32-33; Milton, 1980: 427-428; Sidney, 1990, III. 21: 439-446.

<sup>42</sup> Harrington, 1992: 19-20.

<sup>43</sup> Imité a Pettit (1997: 73-78) en tomar a Paley como ejemplo, ya que esto me permite contrastar mi respuesta a las objeciones de Paley con la respuesta tan diferente de Pettit. Respecto del utilitarismo de Paley, véase Lieberman, 1989: 5, 210-211; para su opinión sobre la libertad civil, véase Miller, 1994: 397-399.

<sup>44</sup> Paley, 1785: 447.

<sup>45</sup> Sobre su popularidad como libro de texto universitario, véase LeMahieu, 1976: 155-156.

<sup>46</sup> Para una contestación a esa crítica, véase Pettit, 1997: 77-78.

<sup>47</sup> Considero, por ejemplo, que Rawls (1971) es un tratado utópico en este sentido, y no por eso es peor.

<sup>48</sup> Paley, 1785: 443.

<sup>49</sup> *Ibid.*: 444-445.

<sup>50</sup> *Ibid.*: 446-447. Joseph Priestley planteó el mismo punto en 1768. Véanse Priestley, 1993: 32-33; cf. Canovan, 1978; y Miller, 1994: 376-379.

<sup>51</sup> Paley, 1785: 445. Sin embargo, como deja entrever Paley en el mismo pasaje bien podría haber una razón en la práctica, ya que tenemos que asumir "que el bienestar y la tranquilidad del pueblo se consultarían tan cuidadosa y pródicamente en los edictos de un príncipe despótico, como en las resoluciones de una asamblea popular".

<sup>52</sup> Pettit, por ejemplo, parece aceptar que mientras un teórico liberal clásico como Paley analiza la carencia de la libertad en función de la interferencia, la tradición rival la analiza en función de la protección contra la interferencia. Véase Pettit: 24-27, 51, 69, 13, 273; y cf. Pettit, 1993a y 1993b. (Cf. Pitkin, 1988: 534-535, sobre la lucha por *libertas* entre las plebes romanas

como una lucha por la seguridad.) Pettit se limita a objetar que lo que Paley no reconoce es que los autores neorromanos sólo buscan una clase específica de seguridad, y sólo la buscan en contra de una clase específica de interferencia. Véase Pettit, 1997: 73-74. Pero cf. Pettit, 1997: 5, donde más francamente declara que las personas "sujetas a un poder arbitrario no son verdaderamente libres".

<sup>53</sup> Bentham habló primero de este "descubrimiento" en una carta a John Lind, en 1776, citada y analizada en Long, 1977: 54-55. Véase también Miller, 1994: 393-397. Siempre he tratado de demostrar que los autores neorromanos son teóricos de la libertad negativa. Véase Skinner, 1983, 1984 y 1986. Respecto de otros argumentos en el mismo sentido, véase Spitz, 1995: 179-220; Patten, 1996, y Pettit, 1997: 27-31.

<sup>54</sup> Pettit imputa a los defensores de la libertad "republicana" la opinión de que, dado que sólo el poder arbitrario limita la libertad individual, el acto de obedecer una ley para la cual se ha dado el consentimiento personal es "completamente congruente con la libertad" (Pettit, 1997: 66, 55, 56n, 104, 271). Los autores que analizo nunca manejaron esas paradojas. Para ellos la diferencia entre la norma jurídica y el gobierno por prerrogativa personal no es que la primera dé al individuo plena posesión de su libertad, a diferencia del último; más bien es que la norma jurídica sólo obliga, mientras que el gobierno por prerrogativa deja al individuo en un estado de dependencia. En Wirszubski (1960: 7-9) se señala que en la antigua Roma se asumía que la *libertas* está limitada por la ley.

<sup>55</sup> Respecto de la idea de un "ideal alternativo", según el cual la "libertad se define como el antónimo de la dominación" más que como interferencia, véase Pettit, 1997: 66, 110, 273. Pero cf. Pettit, 1997: 51, 148, donde argumenta que la tradición alternativa exige, en nombre de la libertad, algo más que la ausencia de la interferencia. Esta última afirmación implica que, de acuerdo con los teóricos neorromanos, la carencia de libertad puede producirse por interferencia o por dependencia, lo que a mi juicio es correcto.

<sup>56</sup> Espero que esto constituya una respuesta satisfactoria para esos críticos que se quejan de que no menciono ningún desacuerdo interesante entre republicanos y liberales. Acerca de esta crítica, véase Patten, 1996: 25, 44.

<sup>57</sup> Podría decirse que las explicaciones neorromana y liberal clásica de la libertad engloban concepciones rivales de la autonomía. Para la segunda, la voluntad es autónoma siempre y cuando no sea objeto de coerción; para la primera, la voluntad sólo puede describirse como autónoma si es independiente del peligro de ser objeto de coerción.

<sup>58</sup> Para una explicación sobre la medida en que el debate sobre la libertad negativa se transforma en un debate sobre lo que debe considerarse una limitación, véase MacCallum, 1991, un artículo clásico al que debo mucho.

<sup>59</sup> El pasaje ha sido analizado a fondo. Véase Pocock, 1985: 41-42; Schneewind, 1993: 187-192; Pettit, 1997: 32-33, 38-39.

<sup>60</sup> Hobbes, 1996: 149.

<sup>61</sup> *Idem.*

<sup>62</sup> Me parece que Scott (1993: 155-163) pasa por alto la importancia de este pasaje cuando describe a Harrington como un discípulo de Hobbes que sacrifica las bases morales del republicanismo clásico.

<sup>63</sup> Harrington, 1992: 20.

<sup>64</sup> Sidney, 1990, III. 16: 402-403; cf. III. 21: 440.

<sup>65</sup> Acerca del discurso y su contexto véase Elton, 1960: 254-255, 262-263.

<sup>66</sup> Roper, 1963: 9.

<sup>67</sup> Moro, 1965: 56.

<sup>68</sup> *Idem.: nisi quod absurdissimis quibusque dictis assentiuntur & supparantur eorum, quos ut maxime apud principem gratiae, student assentione demereri sibi.* Véase también Moro, 1965: 84 para un ejemplo, y 1965: 102, para un resumen de las dudas de Hythloday.

<sup>69</sup> *Ibid.* 54: *Hoc [sc. ut inservias regibus] est... una syllaba plusquam servias.*

<sup>70</sup> Sobre este tema véase Adams, 1991, y Worden, 1996: 217-224.

<sup>71</sup> Sobre el tema del espía en los estudios sobre la cultura cortesana, véase Archer, 1993.

<sup>72</sup> Para la necesidad de disimular en la Corte, véase Javitch, 1978; sobre Tácito y la política centrada en la Corte, véase Smuts, 1994: 25-40.

<sup>73</sup> Sidney, 1990, II. 19: 187, 188.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 25: 252; II. 19: 188.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 11: 140.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 28: 271.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 19: 185.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 27: 266.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 25: 256.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 28: 271.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 28: 274.

<sup>82</sup> *Ibid.*, III. 19: 435.

<sup>83</sup> Pero hay un precedente en Tito Livio en el que lo *obnoxious* se trata como una cualidad del servilismo. Véase Tito Livio, 23, 12.9, en Tito Livio, 1940: 38.

<sup>84</sup> Bacon, 1972: 131.

<sup>85</sup> Wither, 1874: 5: "Aunque por ventura parecer puedo/en ocasiones impasiblemente severo/a aquéllos en quienes defectos personales veo,/y que para el *Publike* odiosos pueden ser."

<sup>86</sup> [F., C.], 1812: 217.

<sup>87</sup> Harrington, 1992: 36; cf. Neville, 1969: 185.

<sup>88</sup> Nedham, 1767: 16; Neville, 1969: 121.

<sup>89</sup> Neville, 1969: 167; Sidney, 1990, II. 19: 186; II. 25: 257.

<sup>90</sup> Milton, 1962: 344, 392; Milton, 1980: 424; Sidney, 1990, II. 25: 255; II. 28: 272; II. 28: 277. Sobre la suerte última del ideal caballeresco, véase Burrow, 1988: 86-93.

<sup>91</sup> Milton, 1962: 455; Milton, 1980: 425; Neville, 1969: 190; Sidney, 1990, II. 14: 161; II. 27: 269.

<sup>92</sup> Milton, 1980: 425-426, 428, 460-461; Sidney, 1990, II. 25: 251, 254-255; II. 28: 272, 274, 277.

<sup>93</sup> Harrington, 1992: 5; Milton, 1980: 426-427; Sidney, 1990, III. 34: 515.

<sup>94</sup> Para el desarrollo de esta crítica en los escritos de Lind, Bentham y Paley, véase Miller, 1994: 379-399, y Pettit, 1997: 41-50.

<sup>95</sup> Blackstone (1765-1769, I: 130) ofrece una definición puramente hobbesiana de la libertad de los súbditos de acuerdo con la cual la libertad se viola sólo con "cárcel o limitaciones". Sobre este aspecto de los *Commentaries* de Blackstone, véase Lieberman, 1989: 36-40.

<sup>96</sup> Acerca del ataque de Lind al replanteamiento de la teoría neorromana por parte de autores como Price, véase Long, 1977: 51-57.

<sup>97</sup> Acerca de Paley y Bentham, véase Long, 1977: 178-191; para Paley y Austin, véase Austin, 1995: 159-160; sobre los elogios de Austin a Hobbes y Bentham, véase la nota larga en Austin, 1995: 229-234.

<sup>98</sup> Sidgwick, 1897: 45.

<sup>99</sup> *Ibid.*: 375.

### 3. La libertad y el historiador

<sup>1</sup> Para conocer un replanteamiento impenitente de un destacado profesional, en el curso del cual aparecen nuevamente todas estas afirmaciones, véase Warrender, 1979.

<sup>2</sup> Collingwood, 1939: 16.

<sup>3</sup> Laslett, 1988: 45-66.

<sup>4</sup> Debo mencionar particularmente el nombre de John Dunn, quien en 1968 publicó una importante defensa del enfoque histórico (véase Dunn, 1980) y la utilizó en su estudio clásico sobre John Locke (véase Dunn, 1969).

<sup>5</sup> Namier, 1955: 4.

<sup>6</sup> Butterfield, 1957: 209; cf. Acton, 1906a: 3.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Brooke, 1961: 21-22, 24-25.

<sup>8</sup> Para conocer la opinión retrospectiva de Pocock sobre este acontecimiento, véase Pocock, 1985: 1-34, y Pocock, 1987.

<sup>9</sup> Para tratar de exponer este razonamiento con mayor detalle, véase Skinner, 1974.

<sup>10</sup> Elton, 1991: 12.

<sup>11</sup> Véase Warrender, 1979: 939, para una categórica afirmación de este punto.

<sup>12</sup> Gunnell, 1982: 327.

<sup>13</sup> Tarlton, 1973: 314.

<sup>14</sup> Acton, 1906b: 57. Patrick Collinson (1967) cita la máxima como uno de los epígrafes de la obra *The Elizabethan Puritan Movement*, pero seguramente

con más de un toque de ironía.

<sup>15</sup> Trato este punto en Skinner, 1997.

<sup>16</sup> No quiero decir que nadie la entienda. Hay argumentos excepcionalmente esclarecedores en Copp (1980) y en Runciman (1997: 6-33, 223-261).

<sup>17</sup> Maitland publicó tres ensayos importantes entre 1900 y 1903 sobre este tema general. Véase Maitland, 1911, III: 210-243, 244-270, 304-320. Respecto de los compromisos políticos implícitos en estos estudios, véase Burrow, 1988: 135-145.

<sup>18</sup> Para conocer el punto de vista de Maitland sobre la Corona y el Estado como *corporation sole*, véase, respectivamente, Garnett, 1996: 171-172, 212-214; y Runciman, 1997: 96-107, 118-123.

<sup>19</sup> Mis referencias a la arqueología invocan una interpretación más común y corriente del término que la que utiliza Michel Foucault, pero deseo hacer alusión a su análisis "arqueológico" de los "niveles de cosas dichas", análisis que ha ejercido una gran influencia sobre mí. Véase Foucault, 1972: 135-140.

<sup>20</sup> Berlin, 1958: 43, n. 100.

<sup>21</sup> *Ibid.*: 39, 42, 43.

<sup>22</sup> *Ibid.*: 56, 57. Berlin de hecho equipara (o confunde) la idea "negativa" de la libertad con la interpretación liberal clásica del concepto, y después compara esta interpretación con lo que él llama el concepto "positivo" de la libertad como autorrealización. Estoy de acuerdo con que la interpretación "positiva" debe constituir otro concepto. En lugar de relacionar la libertad con oportunidades de acción, como sucede tanto en el análisis neorromano como en el liberal, la idea "positiva" relaciona la libertad con la realización de cierto tipo de acciones. Respecto de este tema, véase el esclarecedor análisis en Baldwin, 1984; véase también Skinner, 1986: 232-235. Si puede justificarse la interpretación de la libertad (según Charles Taylor) como un "ejercicio" y no meramente como un concepto de "oportunidad" constituye una pregunta aparte, de la cual no me ocupo. Taylor mismo aborda la pregunta en una forma muy interesante en Taylor, 1979.

<sup>23</sup> *Ibid.*: 7 y 12, donde se describe la "no interferencia" como "lo opuesto a la coerción".

<sup>24</sup> *Ibid.*: 41, 43.

<sup>25</sup> *Ibid.*: 14 y 48.

<sup>26</sup> *Ibid.*: 14.

<sup>27</sup> *Ibid.*: 14, 56.

<sup>28</sup> Cf. Constant, 1988: 321-323, quien supone que la ambición de aquéllos que alaban lo que él llama la libertad de los antiguos debe ser reconstruir toda la estructura constitucional de la antiguas ciudades-Estado, incluidas instituciones tan obviamente ajenas y tiránicas como el ostracismo y la censura.

<sup>29</sup> Recorro aquí a la teoría de interpretación radical de Donald Davidson. Véase Davidson, 1984: 125-139 y 183-198, y cf. Skinner, 1988: 236-246.

Existe, sin lugar a dudas, un nivel más profundo de congruencia subyacente en la polémica que he estado examinando a través de la interpretación de la libertad individual. De hecho, la polémica gira alrededor de la pregunta en cuanto a si debe reconocerse la dependencia como una especie de restricción, pero ambas partes suponen que el concepto de la libertad debe interpretarse básicamente como la falta de restricción sobre alguna interpretación de dicho término. El caso de considerar este ejemplo no ha sido abogar por la adopción de un valor ajeno de un mundo que se ha perdido, sino descubrir una lectura perdida de un valor común para todos y para aquel mundo desaparecido.

<sup>30</sup> Nietzsche, 1994: 10.

**Fuentes primarias**

Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. Wilfrid E. Rumble, Cambridge, 1995.

Bacon, Francis. *Essays*, ed. Michael J. Hawkins, Londres, 1972.

Blackstone, William. *Commentaries on the Laws of England*, 4 vols., Oxford, 1765-1769.

Bolingbroke, Henry St. John, visconde de. *Political Writings*, ed. David Armitage, Cambridge, 1997.

[Bramhall, John]. *The Serpent Salve*, s.p.i., 1643.

Constant, Benjamin. "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", en: Biancamaria Fontana (ed.), *Political Writings*, Cambridge, 1988: 309-328.

*Digesto de Justiniano*, El. eds. Theodor Mommsen y Paul Krueger, Alan Watson (trad.), 4 vols., Pensilvania, 1985.

[Digges, Dudley]. *The Unlawfulness of Subjects Taking up Armes against their Sovereigne, in what Case soever*, Londres, 1643.

*Englands Absolute Monarchy*, Londres, 1642.

- [F., C.]. "A Letter to his Grace the Duke of Monmouth", en: Walter Scott (ed.), *A Collection of Scarce and Valuable Tracts*, 2a. ed., vol. VIII, Londres, 1812: 216-219.
- Filmer, Sir Robert. *Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann P. Sommerville, Cambridge, 1991.
- Gardiner, Samuel Rawson. *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, 3a. ed., Oxford, 1906.
- H[all], J[ohn]. "The Grounds & Reasons of Monarchy Considered", en: John Toland (ed.), *The Oceana of James Harrington, and his Other Works*, Londres, 1700: 1-32.
- Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana y A System of Politics*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge, 1992.
- Hayward, John. *An Answer to the First Part of a Certain Conference, Concerning Succession*, Londres, 1603.
- Hobbes, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*, ed. Ferdinand Tönnies, M. M. Goldsmith (introd.), 2a. ed., Londres, 1969.
- \_\_\_\_\_, *De Cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, vol. II, Clarendon edition, Oxford, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*, ed. Richard Tuck (edición revisada para estudiantes), Cambridge, 1996.
- [Hunton, Philip]. *A Treatise of Monarchy*, Londres, 1643.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (edición para estudiantes), Cambridge, 1988.
- Macaulay, Lord Thomas Babington. *The History of England from the Accession of James the Second*, 4 vols., Londres, 1863.
- Maquiavelo, Nicolás. II *Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Sergio Bertelli, Milán, 1960.
- Maitland, Frederic William. *The Collected Papers*, ed. H. A. L. Fisher, 3 vols., Cambridge, 1911.
- [Maxwell, John]. *Sancrosancta Regum Majestatis: Or; The*



- Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings*, Oxford, 1644.
- Mill, John Stuart. "The Subjection of Women", en: Stefan Collini (ed.), *On Liberty, with The Subjection of Women and Chapters on Socialism*, Cambridge, 1989: 117-217.
- Milton, John. "Eikonoklastes" en Merrit Y. Hughes (ed.), *Complete Prose Works of John Milton*, vol. III, New Haven, 1962: 336-601.
- , "The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth", en: Robert W. Ayers (ed.), *Complete Prose Works of John Milton*, vol. VII, edición revisada, New Haven, 1980: 407-563.
- , "The Tenure of Kings and Magistrates", en: Martin Dzelzainis (ed.), *Political Writings*, Cambridge, 1991: 1-48.
- Moro, Tomás. "Utopia", en S. J. Edward Surtz y J. H. Hexter (eds.), *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. IV, New Haven, 1965.
- Nedham, Marchamont. *The Excellency of a Free State*, ed. Richard Baron, Londres, 1767.
- Neville, Henry. "Plato Redivivus: or, a Dialogue Concerning Government", en: Caroline Robbins (ed.), *Two English Republican Tracts*, Cambridge, 1969: 65-200.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, Carol Diethe (trad.), Cambridge, 1994.
- [Osborne, Francis]. "A Persuasive to a Mutuall Compliance under the Present Government. Together with a Plea for a Free State Compared with Monarchy", en: Walter Scott (ed.), *A Collection of Scarce and Valuable Tracts*, 2a. ed., vol. VI, Londres, 1811: 153-177.
- Paley, William. *The Principles of Moral and Political Philosophy*, Londres, 1785.
- [Parker, Henry]. "Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses", en: William Haller (ed.), *Tracts*

- on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, Nueva York, 1934.
- Platón, "Mostellaria", en: Paul Nixon (trad. y ed.), *Plautus*, vol. III, Londres, 1924.
- Price, Richard. "Two Tracts on Civil Liberty", en: D. O. Thomas (ed.), *Political Writings*, Cambridge, 1991: 14-100.
- Priestley, Joseph. "An Essay on the First Principles of Government, and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty", en: Peter N. Miller (ed.), *Political Writings*, Cambridge, 1993: 1-127.
- Pufendorf, Samuel. *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo*, Londini Scanorum, 1672.
- \_\_\_\_\_, *Of the Law of Nature and Nations*, Oxford, 1703.
- Rapin de Thoryas, Paul de. *The History of England*, 2a. ed., 2 vols., N. Tindall (trad.), Londres, 1732.
- Roper, William. "The Life of Sir Thomas More, Knight", en: *Lives of Saint Thomas More*, ed. E. E. Reynolds, Londres, 1963: 1-50.
- Salustio, "*Bellum Catilinae*", en: J. C. Rolfe (trad. y ed.), *Sallust*, Londres, 1931, pp. 1-128.
- Séneca. *Moral Essays*, John W. Basore (trad. y ed.), 3 vols., Londres, 1928.
- Sidgwick, Henry. *The Elements of Politics*, 2a. ed., Londres, 1897.
- Sidney, Algernon. *Discourses Concerning Government*, ed. Thomas G. West, Indianápolis, 1990.
- Tácito, "The Annals", en: John Jackson (trad. y ed.), *Tacitus*, 5 vols., Londres, 1914.
- Tito Livio, *The Romane Historie Written by T. Livius of Padua*, Philemon Holland (trad.), Londres, 1600.
- \_\_\_\_\_, *Livy, Books I and II*, B. O. Foster (trad. y ed.), Londres, 1919.
- \_\_\_\_\_, *Livy, Books III and IV*, B. O. Foster (trad. y ed.), Londres, 1922.

- \_\_\_\_\_, *Livy, Books v-vii*, B. O. Foster (trad. y ed.), Londres, 1924.
- \_\_\_\_\_, *Livy, Books viii-x*, B. O. Foster (trad. y ed.), Londres, 1926.
- \_\_\_\_\_, *Livy, Books xxxv-xxxvii*, Evan T. Sage (trad. y ed.), Londres, 1935.
- \_\_\_\_\_, *Livy, Books xl-xlii*, Evan T. Sage y Alfred C. Schlesinger (trads. y eds.), Londres, 1938.
- \_\_\_\_\_, *Livy, Books xxiii-xxv*, Frank Gardner Moore (trad. y ed.), Londres, 1940.

Williams, Griffith. *Vindiciae Regum; or The Grand Rebellion*, Oxford, 1643.

Wither, George. "To the Parliament, and People of the Commonwealth of England", discurso preliminar a *The Dark Lantern in Miscellaneous Works of George Wither*, 3a. ed., Londres, 1874: 5-8.

### Fuentes secundarias

- Acton, John Emerich Dalberg, Lord. "Inaugural Lecture on the Study of History", en: J. N. Figgis y R. V. Laurence (eds.), *Lectures on Modern History*, Londres, 1906a.
- \_\_\_\_\_, "Carta xxvi", en: F. A. Gasquet (ed.), *Lord Acton and his Circle*, Londres, 1906b: 54-57.
- Adamo, Pietro. "L'interpretazione revisionista della rivoluzione inglese", en: *Studi storici*, 34, 1993: 849-894.
- Adams, Simon. "Favourites and Factions at the Elizabethan Court", en: Ronald G. Asch y Adolf M. Birke (eds.), *Princes, Patronage and the Nobility: the Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, Oxford, 1991: 265-287.
- Archer, John Michael. *Sovereignty and Intelligence: Spying and Court Culture in the English Renaissance*, Stanford, 1993.
- Armitage, David. "John Milton: Poet against Empire", en: David Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, 1995: 206-225.

- Bailyn, Bernard. *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, 1965.
- Baldwin, Tom. "MacCallum and the Two Concepts of Freedom", en: *Ratio* 26, 1984: 125-142.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2a. ed., Princeton, 1966.
- Barton, Anne. *Ben Jonson, Dramatist*, Cambridge, 1984.
- Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford, 1958.
- Brett, Annabel S. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, 1997.
- Brooke, John. "Party in the Eighteenth Century", en: Alex Natan (ed.), *Silver Renaissance: Essays in Eighteenth-Century English History*, Londres, 1961: 20-37.
- Brunt, P. A. "Libertas in the Republic", en: *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, 1988: 281-350.
- Burrow, J. W. *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*, Oxford, 1988.
- Butterfield, Herbert. *George III and the Historians*, Londres, 1957.
- Canovan, Margaret. "Two Concepts of Liberty-Eighteenth Century Style", en: *The Price-Priestley Newsletter* 2, 1978: 27-43.
- Charvet, John. "Quentin Skinner on the Idea of Freedom", en: *Studies in Political Thought* 2, 1993: 5-16.
- Colish, Marcia. "The Idea of Liberty in Machiavelli", en: *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971: 323-350.
- Collingwood, R. G. *An Autobiography*, Oxford, 1939.
- Collinson, Patrick. *The Elizabethan Puritan Movement*, Londres, 1967.
- , "The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I", en: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 69, 1987: 394-424.
- , *The Birthpangs of Protestant England: Religious*

- and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, 1988.
- \_\_\_\_\_, "De Republica Anglorum or, History with the Politics Put Back", conferencia inaugural dictada el 9 de noviembre de 1989, Cambridge, 1990.
- Copp, David. "Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions", en: *Philosophical Review*, 89, 1980: 579-606.
- Corns, Thomas N. "Milton and the Characteristics of a Free Commonwealth", en: David Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, 1995: 25-42.
- Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984.
- Dunn, John. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, 1969.
- \_\_\_\_\_, "The Identity of the History of Ideas", en: *Political Obligation in its Historical Context*, Cambridge, 1980: 13-28.
- Dzelzainis, Martin. "Milton and the Protectorate in 1658", en: David Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, 1995: 181-205.
- Elton, G. R. *The Tudor Constitution: Documents and Commentary*, Cambridge, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, 2 vols., Cambridge, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Return to Essentials: Some Reflections on the Present State of Historical Study*, Cambridge, 1991.
- Fink, Z. S. *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, 2a. ed., Evanston, III, 1962.
- Forbes, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, 1975.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*, A. M. Sheridan Smith (trad.), Londres, 1972.

- Frank, Joseph. *Cromwell's Press Agent: A Critical Biography of Marchmont Nedham, 1620-1678*, Lanham, Md., 1980.
- Garnett, George. "The Origins of the Crown", en: *Proceedings of the British Academy*, 89, 1996: 171-214.
- Garnsey, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, 1996.
- Gauthier, David P. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, 1969.
- Gierke, Otto. *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, Ernest Barker (trad.), Boston, 1960.
- Gunnell, John G. "Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology", en: *American Political Science Review*, 76, 1982: 317-327.
- Harris, Tim. "Lives, Liberties and Estates: Rhetorics of Liberty in the Reign of Charles II", en Tim Harris, Paul Seaward y Mark Goldie (eds.), *The Politics of Religion in Restoration England*, Oxford, 1990: 217-241.
- Houston, Alan Craig. *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton, 1991.
- Javitch, Daniel. *Poetry and Courtliness in Renaissance England*, Princeton, 1978.
- Judson, Margaret A. *The Crisis of the Constitution: An Essay in Constitutional and Political Thought in England, 1603-1645*, New Brunswick, 1949.
- Kenyon, J. P. *The Stuart Constitution 1603-1688: Documents and Commentary*, Cambridge, 1966.
- Laslett, Peter. "Introduction", en: John Locke, *Two Treatises of Government* (edición para estudiantes), Cambridge, 1988: 3-126.
- LeMahieu, D. L. *The Mind of William Paley: A Philosopher and his Age*, Londres, 1976.
- Levack, Brian P. *The Civil Lawyers in England 1603-1641: A*

## BIBLIOGRAFIA

- Political Study*, Oxford, 1973.
- Lieberman, David. *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, 1989.
- Long, Douglas G. *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism*, Toronto, 1977.
- MacCallum, Gerald C. Jr. "Negative and Positive Freedom", en: David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford, 1991: 100-122.
- MacLachlan, Alastair. *The Rise and Fall of Revolutionary England: An Essay on the Fabrication of Seventeenth-Century History*, Londres, 1996.
- Mendle, Michael. *Henry Parker and the English Civil War: The Political Thought of the Public's "Privado"*, Cambridge, 1995.
- Miller, David. "Introduction", en: David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford, 1991: 1-20.
- Miller, Peter N. *Defining the Common Good: Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, 1994.
- Namier, L. B. *Personalities and Powers*, Londres, 1955.
- Norbrook, David. "Lucan, Thomas May, and the Creation of a Republican Literary Culture", en: Kevin Sharpe y Peter Lake (eds.), *Culture and Politics in Early Stuart England*, Londres, 1994: 45-66.
- Oldfield, Adrian. *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Londres, 1990.
- Patten, Alan. "The Republican Critique of Liberalism", en: *British Journal of Political Science*, 26, 1996: 25-44.
- Peltonen, Markku. "Classical Humanism and Republicanism", en: *English Political Thought, 1570-1640*, Cambridge, 1995.
- Pettit, Philip. "Negative Liberty, Liberal and Republican", en: *European Journal of Philosophy*, 1, 1993a: 15-38.
- , "Liberalism and Republicanism", en: *Australasian*

- Journal of Political Science*, 28, 1993b: 162-189.
- , *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997.
- Pitkin, Hanna Fenichel. "Are Freedom and Liberty Twins?", en: *Political Theory*, 16, 1988: 523-552.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.
- , "Introducción histórica" en: *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, 1977: 1-152.
- , *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1985.
- , "The Concept of a Language and the Métier d'Historien: Some Considerations on Practice", en: Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, 1987: 19-38.
- , y Gordon J. Schochet, "Interregnum and Restoration", en: J. G. A. Pocock (ed.), *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge, 1993: 146-179.
- Raab, Felix. *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation, 1500-1700*, Londres, 1964.
- Rahe, Paul A. *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill, N. C., 1992.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971.
- Robbins, Caroline. *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Cambridge, 1959.
- Runciman, David. *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, 1997.
- Salmon, J. H. M. *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford, 1959.



- Sanderson, John. *"But the People's Creatures": The Philosophical Basis of the English Civil War*, Manchester, 1989.
- Schneewind, J. B. "Classical Republicanism and the History of Ethics", en: *Utilitas*, 5, 1993: 185-207.
- Scott, Jonathan. *Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*, Cambridge, 1988.
- , *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677-1683*, Cambridge, 1991.
- , "The English Republican Imagination", en: John Morrill (ed.), *Revolution and Restoration: England in the 1650s*, Londres, 1992: 35-54.
- , "The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism", en: Nicholas Phillipson y Quentin Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, 1993: 139-163.
- Skinner, Quentin. "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy", en G. E. Aylmer (ed.), *The Interregnum: The Quest for Settlement*, Londres, 1972: 79-98.
- , "The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole", en: Neil McKendrick (ed.), *Historical Perspectives*, Londres, 1974: 93-128.
- , *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, 1978.
- , *Machiavelli*, Oxford, 1981.
- , "Machiavelli on the Maintenance of Liberty", en: *Politics*, 18, 1983: 3-15.
- , "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", en: Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984: 193-221.
- , "The Paradoxes of Political Liberty", en: Sterling M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VII, Cambridge, 1986: 225-250.
- , *Meaning and Context*, ed. James Tully, Cambridge, 1988.
- , "The State", en: Terence Ball, James Farr y Russell L.

- Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, 1989: 90-131.
- \_\_\_\_\_, "Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty", en: *Transactions of the Royal Historical Society*, 40, 1990a: 121-151.
- \_\_\_\_\_, "Machiavelli's Discorsi and the Prehumanist Origins of Republican Ideas", en: Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, 1990b: 121-141.
- \_\_\_\_\_, "The Republican Ideal of Political Liberty", en: Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, 1990c: 293-309.
- \_\_\_\_\_, "Sir Geoffrey Elton and the Practice of History", en: *Transactions of the Royal Historical Society*, 47, 1997: 301-316.
- Smith, Nigel. *Literature and Revolution in England, 1640-1660*, Londres, 1994.
- \_\_\_\_\_, "Popular Republicanism in the 1650s: John Streater's 'Heroick Mechanicks'", en David Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, 1995: 137-155.
- Smuts, Malcolm. "Court-Centred Politics and the Uses of Roman Historians, c. 1590-1630", en: Kevin Sharpe y Peter Lake (eds.), *Culture and Politics in Early Stuart England*, Londres, 1994: 21-43.
- Sommerville, Margaret R. *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early-Modern Society*, Londres, 1995.
- Sommerville, J. P. *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, Londres, 1986.
- Spitz, Jean-Fabien. *La liberté politique: Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, 1995.
- Tarleton, Charles D. "Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Thought", en: *History and Theory*, 12, 1973: 307-328.
- Taylor, Charles. "What's Wrong with Negative Liberty", en: Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, 1979: 175-193.

- Thomas, D. O. *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price*, Cambridge, 1977.
- Tuck, Richard. *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge, 1993.
- Tully, James. *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, 1980.
- , *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, 1993.
- Viroli, Maurizio. *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600*, Cambridge, 1992.
- Wallace, John M. "The Engagement Controversy, 1649-1652: An Annotated List of Pamphlets", en: *Bulletin of the New York Public Library*, 68, 1964: 384-405.
- Warrender, Howard. "Political Theory and Historiography: A Reply to Professor Skinner on Hobbes", en: *The Historical Journal*, 22, 1979: 931-940.
- Wirszubski, C. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, 1960.
- Wootton, David. "Introduction: the Republican Tradition: from Commonwealth to Common Sense", en: David Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, 1994: 1-41.
- Worden, Blair. "English Republicanism", en: J. H. Burns y Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, 1991: 443-475.
- , "Marchamont Nedham and the Beginnings of English Republicanism, 1649-1656", en: David Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, 1994a: 45-81.
- , "James Harrington and The Commonwealth of Oceana, 1656", en: David Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, 1994b: 82-110.
- , "Harrington's Oceana: Origins and Aftermath, 1651-

1660", en: David Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, 1994c: 111-138.

\_\_\_\_\_, "Republicanism and the Restoration, 1660-1683", en: David Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, 1994d: 139-193.

\_\_\_\_\_, "Ben Johnson among the Historians", en: Kevin Sharpe y Peter Lake (eds.), *Culture and Politics in Early Stuart England*, Londres, 1994e: 67-89.

\_\_\_\_\_, "Milton and Marchamont Nedham", en: David Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, 1995: 156-180.

\_\_\_\_\_, *The Sound of Virtue: Philip Sidney's Arcadia and Elizabethan Politics*, Londres, 1996.

Zwicker, Steven N. *Lines of Authority: Politics and English Literary Culture, 1649-1689*, Ithaca, Nueva York, 1993.